H.-R. PATAPIEVICI

OMUL RECENT



H.R. PATAPIEVICI – născut la 18 martie 1957 în Bucureşti. Absolvent al Facultăţii de Fizică (1982), cercetător ştiinţific (din 1985), asistent universitar (1990-1994), director de studii al Centrului de Studii Germane (1994-1996). Debutează în 1992 în *Contrapunct.* Publică articole şi eseuri în LA&I, *România Literară, Dilema, Orizont, Secolul 20, Vatra.* Din 1993, colaborează regulat la revista 22. A susţinut cursuri invitate de istoria fizicii şi de istoria ideilor ştiinţifice.

Scrieri: *Cerul văzut prin lentilă* (Premiul pentru eseu al editurii Nemira, 1993; Premiul Uniunii Scriitorilor, 1995), Nemira, 1995, 1996, 1998; Polirom, 2002. *Zbor în bătaia săgeţii. Eseu asupra formării,* Humanitas, 1995, 1996, 1997, 1998, 2002; trad. engl., CEU Press, 2002. *Politice,* Humanitas, 1996, 1997, 1998.

În curs de apariţie**:** *Breviar de prezenţă*. *La pas cu impasul*, *Viaţa la 17 ani*.

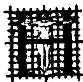
În pregătire: Niceea şi Galilei: 325 & 1633, Cum arăta cu adevărat lumea lui Dante?, Raţiunea rezonabilă.

Traduceri (în colaborare): David Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei,* Humanitas, 1995.

H.-R. PATAPIEVICI

OMUL RECENT

**O CRITICĂ A MODERNITĂȚII
DIN PERSPECTIVA ÎNTREBĂRII
«CE SE PIERDE ATUNCI CÎND CEVA SE CÎŞTIGĂ?»**



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
PATAPIEVICI, HORIA-ROMAN
Omul recent o critică a modernității din perspectiva întrebării „Ce se pierde cînd ceva se cîştigă?“ /H: R. Patapievici. – Bucureşti: Humanitas, 2001
488 p.; 20 an. Bibliogr.
ISBN 97350-0220-5
821.135.1-4

ISBN 973-50-0220-5

In Memoriam

HORIA BERNEA

„Lumea e bună prin scop, frumoasă ca facere, complexă prin viețuire şi spirituală prin materialitate“

Mulțumiri

Cîteva din temele acestei cărți (timpul, fluiditatea, discernămîntul față de lucrurile pe care omul le pierde atunci cînd umanitatea progresează, modernitatea şi moartea lui Dumnezeu etc.) au fost constant folosite ca instrumente de analiză de către Alexandru Dragomir, în cadrul seminarului privat la care, alături de Sorin Vieru, Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, am avut norocul să particip, din 1996. Despre dimensiunile încifrat spirituale ale modernității, despre destinul creştinismului şi despre geniul (şi bun, şi rău) al ştiinței moderne a naturii am vorbit adesea cu părintele André Scrima, în special în ultimul său an de viață (2000). Membrilor „Seminarului de Secol XVII“, organizat în cadrul COLEGIULUI NOUA EUROPA cu atîta devoțiune şi competența de către Vlad Alexandrescu, le aduc mulțumirile mele pentru toate dezbaterile stimulatoare la care am participat. Lui Vlad Alexandrescu, în special, îi mulțumesc pentru traducerile din Pascal şi pentru multele informații precise pe care mi le-a furnizat atunci cînd eram în impas. Multe din gîndurile acestei cărți s-au născut în atmosfera de bucurie intelectuală a Şcolilor de vară de la Tescani, alături de părintele Scrima, Andrei Pleşu şi Cristian Preda, în mijlocul cursanților, împreună cu ei şi datorită lor. Cel care, prin mii de insistențe prieteneşti, aproape că m-a 'forțat' să redactez o parte din fragmentele *Omului recent* şi căruia, într-un sens, i s-a datorat ocazia de a scrie cartea, a fost Mircea Mihăieş: la instigările sale, timp de mai bine de un an, echipa de la „Orizont“ mi-a pus cu generozitate la dispoziție două din cele mai vizibile pagini ale revistei. Comentarii critice utile la fragmentele publicate în „Orizont“, de pe urma cărora am profitat, au fost publicate de către Robert Lazu şi Alexander Baumgarten. În diferite etape de redactare a manuscrisului am beneficiat de atenția, observațiile şi încurajările unor statornici şi neprețuiți prieteni: Alexandru Dragomir, Monica Lovinescu, Virgil Ierunca, Horia Bernea, Andrei Pleşu, Mircea

Mihăieş, Dan Waniek, Dragoş Marinescu, Dima Bicleanu, Călin-Andrei Mihăilescu, Cristian Bădiliță şi, deloc în ultimul rînd, Miruna şi Bogdan Tătaru-Cazaban, care m-au ajutat cu articole, cărți şi fotocopii după lucrări greu accesibile. Paul Michelson şi Dan Cristian Comănescu mi-au oferit cu multă generozitate literatură libertariană de calitate, iar Dan Nițescu mi-a furnizat un număr impresionant de fotocopii după cărți rare aici, dar abundente în biblioteca universitară din Frankfurt/Main. Din discuțiile şi disputele avute cu toți cei menționați mai sus am profitat enorm, iar forma finală a cărții a avut numai de cîştigat: dacă rezultatul e prost, e sigur că, fără bunăvoința lor, ar fi fost mult mai prost. În fine, Vlad Russo, redactorul cărții, a ştiut să plivească de multe buruieni invizibile ochiului meu labirintul acestor cuvinte.

Tuturor celor menționați aici le aduc mulțumirile mele cele mai vii. Fără prietenia, inteligența, cunoştințele şi sensibilitatea lor aş fi fost mult mai sărac şi mai dezorientat decît sunt. Iar *Omul recent* îşi trage din exemplul lor speranța din judecata pe care o conține. În ce îl priveşte pe autor, această speranță datorează totul soției sale, Ioana, şi băiețelului nostru, Tudorel. Cu ei toți alături, prezenți ori plecați, şi suferința e o sărbătoare.

Teze preliminare

Erau toate în starea în care e de aşteptat să se afle orice lucru din care zeul lipseşte.

PLATON

Răul s-a petrecut; lucrul s-a consumat în principiu şi în fapt; şi trebuie să sperăm în bunăvoința unei ființe superioare nouă pentru a-i afla sfîrşitul... Tot ce am făcut de cîtăva vreme şi tot ce voi face de acum înainte este să mă mențin curat, fără să mă amestec în nici un fel în această uriaşă schimbare.

EDMUND BURKE

Noi nu dorim o contra-revoluție, ci opusul revoluției.

JOSEPH DE MAISTRE

Aproape toate proiectele reformatorilor sociali ai acestor zile sunt cu adevărat *liberticide.*

JOHN STUART MILL

Care este prima şi ultima exigență a unui filozof față de sine însuşi? Să învingă în sine propriul său timp, să devină 'fără de timp'. Şi ce anume are de înfruntat cu cea mai mare tărie? Acel ceva care îl face să fie un copil al vremii sale.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Tradiția fără modernitate este o fundătură, modernitatea fără tradiție este o iremediabilă şi totală nebunie.

GEORGE EDWARD BATEMAN SAINTSBURY

Liberal nu este cel care se opune realităţii intolerabile a opresiunii, ci acela care reacţionează cu toată forţa sa împotriva chiar şi a celui mai mic semn de îngrădire a libertăţii.

LORD ACTON

Filozofia politică este gîndirea aplecată asupra raportului dintre asocierea civilă şi eternitate.

MICHAEL OAKESHOTT

Trăim într-o vreme în care majoritatea mişcărilor considerate progresiste preconizează încălcări suplimentare ale libertăţii individuale.

FRIEDRICH AUGUST HAYEK

Într-adevăr, umanitatea de astăzi pare a nu mai fi decît o enormă gură care pronunţă, cu emfază şi la nesfîrşit, Numele Omului.

PIERRE MANENT

CUVÎNT ÎNAINTE

Întrebat odată în ce ar consta virtutea unui tînăr, Socrate a răspuns: „Să nu depăşească în nimic măsura“. Critica pe care o fac aici modernității se poate reduce la afirmația clasică, înscrisă pe frontonul templului din Delfi: μηδέν άγαν, nimic peste măsură. Ceea ce revine la a reafirma banalitatea că nici un lucru nu e bun peste măsura care îi e proprie. Veți exclama, pe bună dreptate: modernitatea şi măsura! Modernitatea să nu depăşească măsura! Oare noi – moderni epuizați de pretențiile tot mai necruțătoare ale unei modernități inepuizabile – nu am întrecut de mult toate măsurile, înşelînd aşteptările celor mai buni şi împlinindu-le *complet* numai pe ale celor care oricum s-ar fi mulțumit cu orice? Modernitatea singură este deja excesul unei lipse – al lipsei celor nevăzute. Pentru a nu mai fi un exces, modernitatea ar trebui contrabalansată cu ceva, aşa cum se întîmpla cu textele manuscriselor medievale, purtătoare ale unei imagini perfect ordonate a lumii, care, fără a-i şoca pe savanții călugări, erau ilustrate în chenarul paginii cu acele stranii şi exuberante *marginalia,* purtătoarele unui comentariu al lumii pe dos. În Evul Mediu, oamenii mai aveau încă forța de a accepta şi viața, şi pe Dumnezeu aşa cum sunt, potrivit unei bune separații a puterilor în cosmos – a Creatorului *transcendent* față de lume şi a creaturii *legate* de Creatorul ei printr-o infinită distanță proximă. Îți trebuie un formidabil instinct al adevărului pentru a îndrăzni să comentezi imaginea lumii de sus printr-o imagine a lumii pe dos! Omul ultimei tradiții pre-moderne îl mai avea...

Cum i-am putea reda modernității acest instinct al adevărului? Poate numai conservînd, în cea mai deplină şi imaterială credință, instinctul lipsit de remuşcări al materialității. Adică aşa cum foloseşte pictorul de geniu pensula – în aşa fel încît să aducă la prezență lucrurile care nu se pot vedea prin intermediul zugrăvirii celor care se pot. După ce a organizat totalitatea indefinit epuizabilă a vizibilului, poate că a venit în sfîrşit momentul ca modernitatea să fie chemată la propria ei judecată de apoi – şi să fie somată să ne redea Invizibilul: pe el nouă şi pe noi lui. Pînă acum, modernitatea a fost folosită pentru a ne convinge că Invizibilul nu există şi că a fi cu adevărat modern

înseamnă a fi doar vizibil, doar corp, doar materie. Cine este însă doar materie e condamnat să nu fie, plăcerilor sale arbitrare şi lumii, în hazardul ei, decît material în vederea unor scopuri cărora nu le poate fi beneficiar dacă nu le este sclav. Ei bine, nu! Prin ceea ce-i lipseşte, modernitatea oferă ceea ce o poate salva. Neavînd o finalitate proprie, modernitatea poate fi foarte bine folosită atît pentru a întregi partea nevăzută a lumii, cît şi (ca pînă acum) pentru a o nega – prezentă atît prin cele ce se văd, fără să se vadă, cît şi transparentă celor care nu se văd, aducîndu-le la vizibilitate.

Critica mea nu este făcută nici din perspectiva postmodernității, căci postmodernitatea nu este decît o modernitate care se ia atît de în serios qua modernitate încît are impresia că se joacă, nici din perspectiva tradiționalismului, care confundă Nordul tradiției cu tradiția însăşi. Este o critică făcută din perspectiva conştiinței că atunci cînd ți se deschide în față un drum, fără să vrei, în mod automat, în spate ori în laterală ți se închide un altul. Cînd se închină bigot la minunile modernității, cum ne îndeamnă zelatorii ei şi delatorii tradiției, în sufletele noastre ignorante se tînguiesc de o manieră sfişietoare toate bogățiile pe care le-au pierdut înlăuntru atunci cînd trupurile noastre au progresat în afară. – Cîți moderni, satisfăcuți de propria lor modernitate, cîți oameni novisimi, orbiți de patima de a fi cît mai recenți, cîți oameni care mobilizează puterea unui tigru şi viclenia unui şarpe în perspectiva de înțelegere a unei efemeride, cîți oare dintre noi – oameni recenți ai unei lumi din ce în ce mai recente-mai posedă discernămîntul de a pricepe că orice progres din vizibil se face pe seama unor amputări m invizibil?

Critica mea țîşneşte din repulsia fată de exces şi se nutreşte din convingerea elementară că nu există pe lumea aceasta nici un principiu care să poată fi extins la întreaga existență, decît dacă se întîmplă să fie deopotrivă transcendent, personal şi creator. Dacă modernitatea ar fi Dumnezeu, atunci ar avea tot dreptul să se instituie ca unic scop şi mijloc al vieților noastre. Dar nu este. Îi lipseşte, pentru a fi un principiu cu adevărat universal, însuşirea de a fi transcendentă, personală şi creatoare. Din acest motiv de bun-simț, modernitatea trebuie moderată, trebuie bine temperată prin ceva. Ceva simplu, firesc, viu, ceva aflat mereu la îndemînă. Modernitatea trebuie temperată prin punerea ei la lucru împreună cu alte forme de viață şi prin confruntarea mijloacelor ei cu exigențele altor orizonturi, care,

față de ea, nu sunt în sine nici pre-moderne, nici tradiționale, ci, pur şi simplu, omeneşti – adică adevărate. Cum ar fi faptul că iubirea, moartea, setea de cunoaştere, suferința şi credința în Dumnezeu nu pot fi transformate în valori de schimb decît dacă încetăm să mai fim oameni. Cum ar fi faptul că lumea nu este făcută doar din lucruri vizibile, ci, mai ales, din lucruri invizibile şi incorporale – fie acestea doar gîndurile şi emoțiile noastre, mai numeroase decît firele de nisip din tot universul. Ar fi mai sănătos şi mai economic, în ordinea suferinței şi a decenței, dacă am crede că gîndurile şi emoțiile noastre sunt fapte, care, în viitor, vor căpăta consecințe *directe şi inevitabile* asupra vieților noastre: sub forma conflictelor sîngeroase, dacă gîndurile noastre au fost violente şi duşmănoase; ori sub forma bucuriei şi a fericirii, dacă gîndurile noastre au fost generoase şi bune.

Concluzia criticii mele este că nu modernitatea este rea, rea este transformarea ei într-un orizont lipsit de alternativă al vieții noastre. Ca şi marxismul odinioară pentru Sartre, modernitatea şi postmodernitatea par a fi devenit, pentru sclavii şi miniştrii lor de azi, condiția umană însăşi. Este pur şi simplu fals. Toate instinctele noastre o proclamă. Însă alternative la modernitate nu mai pot fi azi nici Tradiția, nici Evul Mediu, nici *l'Ancien Regime* – nici, fireşte, cine ştie ce *New Age.* Alternativa la *neghiobia* modernității nu mai poate fi, de îndată ce deja am apucat să devenim moderni, decît *bunătatea* modernității. Iar bunătatea modernității ține de încadrarea mijloacelor puse la dispoziție de ea prin scopuri şi idealuri care o depăşesc şi care îi vin din vechimea noastră cea mai adîncă. Care sunt aceste idealuri? Sunt idealurile de totdeauna ale vieții pure şi simple: curățenia sufletului, arsura păcatului, setea de *aequanimitas,* discernămîntul binelui şi discriminarea răului, deosebirea ticăloşiei de noblețe şi prețuirea fără invidie a lucrurilor înalte, speranța în viața de după moarte, ierarhia stărilor, gîndurilor şi emoțiilor, viața în acord cu prezența vie a lui Dumnezeu, simplitatea viețuirii fireşti. Azi, nimeni nu mai poate renunța la modernitate fără a produce o catastrofă de civilizație. În acelaşi timp, nimeni nu mai poate trăi doar cu ea, fără a fi în cele din urmă redus la un tip de existență care merită tot dispreţul. Undeva, în ceafă, fiecare dintre noi simte *acest* ordin de luptă: „Soldați, patruzeci de secole vă privesc!" E prea multă istorie adunată în spatele nostru de chiar natura temporală a modernității şi prea multe aşteptări au fost amînate ori uitate în proiectul de unificare

a lumii vizibile pentru a o zbîrci atît de rău, chiar acum! Acum, cînd ce? Ei bine, acum cînd puterea disruptivă a modernității ne-a forțat să pricepem pe aceia dintre noi care am mai rămas creştini că o lume din care spiritul prezenței s-a retras este o lume în care prezența spiritului poate fi asigurată. O veritabilă tradiție uitată poate fi spiritul tradiției salvat. E limpede, lumea vizibilă trebuie unificată, exigențele pur materiale ale acestei *Aufklärung* nu trebuie complet abandonate. Căci nu modernitatea trebuie schimbată, ci ideea greşită că modernității trebuie să îi subordonăm totul, inclusiv acea exigență interioară pe care, din cea mai adîncă vechime, toți oamenii o numesc Dumnezeu. A fi civilizat înseamnă mai mult decît a fi modern: înseamnă să trăieşti în actualitatea valorilor superioare. Ceea ce îi lipseşte modernității este conştiința că ea nu este şi nu poate fi totul. Îi lipseşte o idee despre ceea ce este superior şi un dispreț instinctiv, aristocratic, pentru tot ceea ce este inferior. Noi trăim, azi, ceasul celui mai mare amestec, al celei mai mediocre confuzii a valorilor. Ceasul în care modernitatea nu ne mai este de ajuns, iar spiritul capabil să îi dea un sens superior abia mijeşte. Cei care trăiesc excesul modernității ca pe ceva suficient sunt postmodernii – o specie de om garată pe acel peron pe unde nu va mai trece niciodată trenul. A fi modern este o mare ocazie. A deveni postmodern este o fundătură. A *rămîne* modern este un cerc vicios... Noi însă, *ceilalți* moderni – moderni ale căror instincte au ajuns să simtă în mod imperios că lipsa lui Dumnezeu nu poate fi niciodată suplinită prin excesul de înlocuitori – am decis să punem modernitatea la locul care i se cuvine: între mijloace, alături de tehnicile de îmbunătățire a vieții, şi nu între idealuri, alături de viața îmbunătățită însăşi, unde abuziv fusese cocoțată de nihilismul care, de la începuturile ei, a însoțit-o, ca pe un Peter Schlemihl, umbra lui pierdută.

Critica pe care o fac modernității este, deci, critica acelor moderni care s-au rătăcit pe drum şi s-au trezit rămînînd prizonieri într-un din-coace perpetuu. Această critică este făcută de un om care, fiind modern pînă în vîrful unghiilor, încearcă să folosească toate pierderile de spiritualitate pe care ni le-a adus modernitatea ca pe nişte procedee tehnice de recuperare a spiritualității pierdute. Modernitatea, al cărei defect maniacal este universalizarea reducționismului, are două chei simple: (α) transformarea în temporalitate a tuturor esențelor instituite

de tradiția de pînă la ea; şi (ω) aplicarea principiului „Gott ist tot“ la orice formă de existență, fie ea ideală ori materială. Destinul ei este la fel de clar: (a) epuizarea tuturor tradițiilor şi punerea tuturor conținuturilor vieții într-o stare de 'revoluție permanentă', prin antrenarea tuturor legăturilor sociale într-o mişcare – *Bewegung* – de tip partid unic, totalitar; în fine, (z) umplerea pînă la refuz a lumii cu rezultatul material al transformării tuturor gîndurilor şi idealurilor imaginabile în creații ale tehnicii. Unde vom ajunge? Răspunsul este încă şi mai clar decît destinul-croazieră în care suntem îmbarcați, asemenea unui Ahab, pradă vînatului pe care nu îl mai stăpînim: vom ajunge la epuizarea trecutului, prin suprasaturarea prezentului de o irezistibilă curgere înainte, care, treptat, va desființa complet viitorul. Vom ajunge, adică, nică*ieri* . Vom fi dobîndit eternitatea de Alzheimer a celor care nu mai au viitor pentru că au încetat să mai aibă trecut – ceea ce ne aduce în strania situație de a fi de față fără a mai putea fi prezenți. Exercitată ca substanță, modernitatea va sfîrşi – ea, care nu poate vreodată sfîrşi prin a transforma întregul univers într-un enorm depozit coş de gunoi. Universul se va fi umplut de toate obiectele imaginabile tehnologic şi confecționabile tehnic – într-un delir nihilist al aglomerării materiale a tuturor obiectelor *überhaupt* cu putință. Din logica destrămării în temporalitatea proastă, care e logica modernității-substanță, nu se poate ieşi. Spre deosebire de jocul de şah, acest sport care şutează cu viețile noastre în poarta vieții – dînd gol – nu are regulă de închidere. jucînd modernitatea cu seriozitatea de substituție proprie celor care s-au lepădat de trei ori de *orice* tradiție, inclusiv de 'tradiția' modernității, pînă ce a cîntat cocoşul o dată – în acest fel, nimeni nu o mai poate opri. Cînd eşti modern, nu există şah mat la modernitate. Iar dacă nu eşti, ar fi de dorit să nici nu poată exista. Deja, modernitatea face parte din istoria mîntuirii la fel ca rănile Mîntuitorului din *toate* viitoarele stigmate ale sfinților. Dacă vrem să facem ceva cu modernitatea (şi cu noi, împreună cu ea), trebuie să o facem punînd-o la treabă – cum fac uneori țăranii cu împielițatul care se rătăceşte prin ogradă. Păstrînd-o ca mijloc şi dîndu-i scopuri pe care ea, în datele ei, în timpurile în care era practicată ca substanță, le-ar fi respins ca pre- ori anti-moderne *(horribile dictu*!).

Pînă atunci, suntem cu totul scufundați în epoca omului recent. Unde? În timpul-pîlnie, rotiți din ce în ce mai rapid, în scurgerea care se-afundă infinit în abisul finitudinii, spre orificiul scuipătoare. În secolul al XVII-lea, gravitam siguri de noi pe cercurile largi de la marginea pereților pîlniei. Eram lent antrenați, ca un leneş inel galactic, de roata care se-nvîrtea calm şi maiestuos spre miezul scurgerii. Timpuri aurorale! Abia spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea o irezistibilă forță a început să ne atragă, din ce în ce mai mult, spre cercurile mai repezi dinspre înghițitura sorbului. Un secol mai tîrziu, roirea noastră către sorb nu mai putea fi ignorată de nimeni, iar turbulențele arătau clar că nu ne mai putem smulge prăbuşirii în el. În a doua jumătate a secolului al XX-lea, deja, amețitoarea noastră rotire s-a înşurubat în titirezul de aer care se prăbuşeşte continuu în miezul rotitor al scurgerii. Zvîrliți nebuneşte în centrifuga căderii, de-acum simțim cu toții cum ne prăbuşim, indefinit contraşi şi absorbiți în infinitul finitudinii.

Oamenii de azi sunt cei mai bine hrăniți, cei mai prosperi, cei mai liberi (sub raportul deplasării în spațiu) pe care i-a cunoscut umanitatea. În acelaşi timp, sunt oamenii cei mai slabi de înger, cei mai dependenți de confort şi de consum, cei mai aserviți bunului plac al liberului arbitru, cei mai puțin autonomi în judecățile lor, cei mai gregari (față de Stat), pe care i-a cunoscut vreodată umanitatea. Întotdeauna s-a spus despre ei că sunt noi, că sunt înnoiți. Cîntăriți, sunt însă prea *lejeri.* Evaluați, sunt de tot greoi. Fragmentele pe care le-am cules în cartea de față pleacă de la constatarea că oamenii pe care îi produce într-un ritm industrial modernitatea care şi-a ieşit din propria nemăsură nu sunt cu adevărat nici noi, nici înnoiți: sunt, asemeni conservelor cu dată de expirare pe etichetă, doar recenți ... Omul recent este omul care, oricît timp ar trece peste el şi oricîtă vreme l-ar şlefui, tot rudimentar rămîne. Pentru că acest tip uman nu se mai poate sprijini pe existența vreunui suflet, nici al lui şi nici al lumii, el nu mai are resursele de a întemeia nici tradiții şi nici măcar datini. Este omul care, de îndată ce şi-a amputat trecutul pentru a sări mai repede în viitor, descoperă că prezentul nu îl mai poate adăposti, iar viitorul nu există. De ce? Pentru că şi-a pierdut prezența. Omul recent este omul care, dorind să se sature de toate fenomenele lumii – stăpînindu-le, posedîndu-le, schimbîndu-le după plac şi pătrunzîndu-se de toată materialitatea lor – s-a trezit într-o bună zi că nu mai este

decît un epifenomen al curgerii, scurgerii şi prelingerii lor. Este momentul cînd Gregor Samsa, după o noapte agitată de vise neliniştite, se trezeşte dimineața metamorfozat într-un uriaş gîndac. Pe noi, oare, cum ne va găsi dimineața?

BUCUREŞTI, 4 MARTIE 2001

[1] INVERSIUNILE MODERNITĂŢII

Dispozitivul originar. În ordinea reflecţiei filozofice, tradiţia noastră cea mai veche vine de la greci. Încă de la ei, 'a cunoaşte' era gîndit în două feluri, după cum sufletul se ridica la lucrurile superioare ori rămînea între cele supuse indefinit naşterii şi distrugerii. Spre pildă, potrivit lui Platon, fiecare suflet posedă, în adormire, 'organul' cu ajutorul căruia oamenii pot *vedea* adevărul.[1] După cum se exercită într-un tip de cunoaştere ori altul, acest 'organ' poate fi activat ori menţinut în anchiloză. Dacă sufletul adoptă ca unice şi suficiente îndeletnicirile îndreptate spre devenire, organul-care-vede-adevărul este orbit şi nimicit. El poate fi readus la viaţă cu ajutorul anumitor cunoştinţe, cum ar fi cele furnizate de aritmetică, geometrie, stereometrie şi astronomie.[2] Aceste discipline trebuie însă practicate 'nu în vederea vînzării sau cumpărării, precum negustorii sau precupeţii – adică 'în mod profan',[3] ci în spiritul 'filozofiei celei adevărate'[4]

În primul sens, cel mai important, 'a cunoaşte' era pentru Platon capacitatea de a gîndi într-un fel divin.[5] La acest fel de cunoaştere omul are acces printr-o 'răsucire' – *he periagoges téhne – a* 'organului' cu

---

[1] Platon, Republica, III, Cartea a VII-a, 527 d-e *(Opere,* V, p. 329).

[2] Astronomia este 'mişcarea corpurilor' *(Rep.,* 528 e;1oc.cit., *p.* 331). Vezi discuţia despre astronomie de la 529 a-c *(loc.cit.,* p. 331), unde se argumentează că astronomia nu te face să priveşti cu adevărat în sus numai pentru că astrele se află sus, în sens fizic; 'sus' înseamnă numai locul unde se află ceea-ce-este, care este întotdeauna invizibil. Această tradiţie de gîn- dire mai era încă vie, în lumea laică, la începutul secolul al XIX-lea, de exemplu la Schopenhauer: „Dacă cineva ar străbate toate planetele tuturor stelelor fixe [‚stele fixe' este un termen evident tradiţional], n-ar face cu aceasta nici un pas în metafizică“ (Arthur Schopenhauer, „Despre nevoia de metafizică a omului“ [1819], în: *Scrieri despre filosofie şi religie*, p.131).

[3] *Rep.,* 525 *c (loc.cit.,* p. 326).

[4] *Rep.,* 521 c (loc.cit., p. 321).

[5] „Mai mult decît orice altceva, capacitatea de a cugeta are parte de ceva divin“ *(Republica,* 518 e; loc.cit., p. 317 – am inversat părţile de propoziţie). „Trebuie să încercăm să fugim de aici [din lumea materială] într-acolo [la cele divine] cît mai repede. Or, fuga înseamnă a deveni, după putinţă, cît mai asemănător divinităţii“ *(Theaitetos,*176 b; *Opere,* VI, p. 226). Mai succint, în formularea lui Diogenes Laertios: „Scopul de atins este identificarea cu divinitatea" *(Despre vieţile şi doctrinele filozofilor,* III, 78; p. 223).

ajutorul căruia cunoaşte, operaţiune prin care întreg sufletul omului se răsuceşte *dinspre* tărîmul devenirii *înspre* 'măreaţa strălucire' a ceea-ce-este-cu-adevărat,[6] îndreptîndu-se astfel spre adevăr şi trăgînd în sus facultăţile umane care, în chip nepotrivit, sunt de obicei îndreptate în jos.[7] Potrivit lui Platon, cunoaşterea veritabilă – aceea care nu se opreşte nici la nume, nici la definiţie, nici la imagine, nici la cunoştinţe şi care ajunge la obiectul însuşi, aşa cum există acesta cu adevărat – nu se poate obţine decît dacă omul care doreşte să cunoască este în mod natural înrudit cu obiectul cunoaşterii sale. [8] „După mult efort, pe măsură ce numele, definiţiile, intuiţiile şi alte date senzoriale sunt aduse laolaltă şi puse în contact, în cursul investigaţiei şi testării la care omul supune obiectul cercetat prin întrebări şi răspunsuri, fără nici o rea intenţie, ca o lumină, ţîşneşte atunci strălucirea unei înţelegeri care atinge fiecare problemă studiată şi ajunge pînă la limitele puterilor omeneşti."[9] Odată deşteptat în sufletul omului, acest fel de cunoaştere nu-şi mai pierde niciodată puterea.[10]

Socotind deoparte tot ce se oferea ca opus cunoaşterii veritabile, Platon distingea un al doilea tip de cunoaştere, pe care îl rezerva ocupaţiilor cotidiene şi deprinderilor care rezultau, pentru el, din obiceiurile ce pot fi dobîndite cu experienţa: de acestea ţineau şi cunoştinţele tehnice şi virtuţile sufletului.

Diferenţa grecească dintre cele două tipuri de cunoaştere nu era deloc deosebirea modernă dintre ştiinţe şi metafizică (la Kant), sau aceea dintre ştiinţe şi pseudo-ştiinţe (la neopozitivişti)[11]. Şi ştiinţele – exemplele lui Platon sunt geometria şi aritmetica – pot fi privite sub specia celor două cunoaşteri: dacă vrei să le foloseşti ca un om practic, în vederea acţiunii, atunci ştiinţa rămîne captivă în zona devenirii – şi acesta este modul profan de a o exercita, care este 'slab', incomplet, limitat. Dacă însă lepezi haina devenirii şi foloseşti ştiinţa cu scopul de a atinge esenţa, silind sufletul să se *răsucească* în sus,

---

[6] Rep., 518 c; 521 c; 526 e *(loc.cit.,* pp. 317; 321; 328).
[7] Rep., 527 b (loc.cit., p. 329).
[8] Platon, *Scrisoarea* VII, 342 b-d *(The Dialogues of Plato,* p. 809, eol. 2).
[9] *Scrisoarea* VII, 344 b *(op.cit.,* p. 810, col. 2).
[10] Rep., 518 e *(Opere,* V, pp. 317 sq.).
[11] În filozofia ştiinţei, problema criteriului de demarcaţie: K. R. Popper, *Logica cercetării,* pp. 78-81; M. Flonta, *Imagini ale ştiinţei,* pp. 102-136.

spre ceea-ce-este, atunci se poate ajunge la filozofia cea adevărată şi acesta este modul `tare', divin de a face ştiinţă. Modul 'slab' de a privi ştiinţele e instrumental. Platon însuşi nu foloseşte niciodată cuvîntul `instrumental', ci cîteva expresii echivalente cum ar fi 'în vederea acţiunii'[12] ori `întrucît serveşte la ceva'[13]. Epistemologic vorbind, tipic pentru acest mod de a privi cunoaşterea este judecata pe bază de 'ipoteze', adică raţionamentul construit prin postularea unui fapt sau a unei aserţiuni, pornind de la o imagine (i.e., de la un obiect imitat).[14] Dimpotrivă, modul 'tare' de a privi ştiinţele este bazat pe eliminarea sistematică a tuturor consideraţiilor utilitare, practice sau instrumentale; această eliminare se face considerînd ipotezele ca nefiind mai mult decît ceea ce sunt de fapt, adică simple 'mijloace de a ataca' ori 'de a aborda ceva', instrumente în vederea ajungerii la ceva ce nu mai este nici postulat în mod arbitrar, nici ipotetic. Tipic acestui mod de a privi ştiinţa este 'răsucirea', adică întoarcerea sufletului şi a tuturor facultăţilor sale dinspre ceea ce este jos înspre ceea ce este sus; în acest fel, organul sufletului care 'vede' adevărul (numai după ce a fost 'curăţat' şi 'reaprins' prin această 'răsucire') 'intră în contact' cu cea mai înaltă diviziune a inteligibilului,[15] cu ceea-ce-este (care nu e vizibil), în fine, cu acele forme de existenţă care se află mereu laolaltă cu principiul lor (spre deosebire de cele supuse generării şi distrugerii, care, se poate deduce, sunt separate de principiul lor)[16].

În rezumat, cunoaşterea tehnică e construită pe ipoteze, vizează acţiunea şi foloseşte întotdeauna la ceva anume. Este, altfel spus, instrumentală. Obiectul ei este vizibilul. Cunoaşterea veritabilă pleacă de la judecăţile bazate pe ipoteze pentru a se îndrepta dincolo de orice ipoteze, vizează ceea-ce-este, are ca instrument de sesizare a adevărului un organ al sufletului care poate fi trezit la viaţă prin 'răsucirea' întregului suflet de la lucrurile de jos la cele aflate sus, în fine, se obţine prin 'intrarea în contact' a părţii superioare a sufletului cu diviziunea cea mai înaltă a inteligibilului. Cunoaşterea tehnică este un instrument de dominare a corpurilor şi a celor vizibile; cunoaşterea adevărată este o cale de contopire a părţii superioare din om cu partea

---

[12] Rep., 527 a *(Opere,* V, p. 328).
[13] Rep., 528 *c (loc.cit.,* p. 330).
[14] Rep., 511 a *(loc.cit., p.* 311).
[15] *Rep.,* 511 b *(loc.cit.,* p. 311).
[16] Rep., 511 d (loc.cit., p. 312).

cea mai înaltă din ființă – cu 'măreața strălucire a ceea-ce-este', cu inteligibilele. Cunoaşterea tehnică priveşte lumea ,în chip profan; ,filozofia cea adevărată' depăşeşte lumea vizibilă, contopindu-se cu ceea ce este divin.

Trebuie subliniat faptul că, pentru Platon, ceea ce este folositor în sensul corpurilor vizibile, este nefolositor în sensul cunoaşterii adevărate.[17] Aceasta se întîmplă deoarece cunoaşterea instrumentală ține facultățile orientate în jos,[18] contribuind în acest mod la 'nimicirea' şi 'orbirea' organului sufletesc cu ajutorul căruia, dacă acesta ar fi 'curățat' şi 'aprins', omul ar putea vedea, prin contact direct, adevărul. Dacă modul de a cunoaşte instrumental ar fi decretat ca unic şi atotsuficient, omul ar rămîne rătăcit printre obiectele *strict* materiale ale lumii. Singură cunoaşterea adevărată permite sufletului să se elibereze: acest fel de a exercita gîndirea, care, potrivit lui Platon, are parte de ceva divin, răsuceşte toate facultățile sufletului în sus, permițînd trecerea de la cele 'corporale şi vizibile' (sau 'vizibile şi palpabile')[19] la cele inteligibile,[20] 'la ceea-ce-este şi la ceea ce nu e vizibil'[21]. Exercitarea 'în chip profan' a artelor (i.e., cunoaşterea tehnică) ține de sufletul omului departe[22] de adevărata filozofie, adică de intrarea în contact a părții celei mai înalte din suflet (organul vederii directe a adevărului, unde prin 'vedere' trebuie aici înțeles contact) cu partea cea mai înaltă a 'diviziunii inteligibilului'[23]. În chip

---

[17] Rep., 531 *c (loc.cit.,* p. 334).

[18] Rep., 527 b *(loc.cit.,* p. 329); de fapt, toată discuția de la 522 e-531 c (pp. 323-334).

[19] Rep., 530 b; 525 d (loc.cit., pp. 332; 327).

[20] Rep., 510 b-513 e *(loc.cit.,* pp. 310-312).

[21] *Rep.,* 529 b *(loc.cit.,* p. 331).

[22] „Căci celelalte arte [...] fie au de-a face cu opiniile şi dorin]ele oamenilor, fie sunt întoarse spre producerea unor bunuri naturale sau artificiale, ori spre îngrijirea ființelor şi a productelor. Restul artelor – despre care am afirmat că prind ceva din ceea-ce-este – geometria şi cele ce o urmează pe aceasta – vedem că parcă întrevăd în vis ceea-ce-este, dar că aievea le este cu neputință să-1 vadă, atîta vreme cît, slujindu-se de postulate [ipoteze], le lasă pe acestea în pace, incapabile deci să dea socoteală despre ele. Or, pentru acela care are drept izvor al cunoaşterii ceea ce nu cunoaşte, iar s~rşitul şi mijlocul /demersului său/ provin, prin combinări, de la principiul pe care nu-1 cunoaşte, ce mijloc există ca această potrivire de propoziții să devină vreodată ştiință? – Nici unul. " *(Rep.,* 533 b-c; *loc.cit.,* p. 336).

[23] 23 Rep., 511 b (loc.cit., p. 311).

etic, Socrate afirmase acelaşi lucru, atunci cînd susţinuse că avînd cele mai puţine nevoi materiale, suntem cel mai aproape de zei.[24]

O altă deosebire importantă între cunoaşterea veritabilă şi cea tehnică, care decurge din chiar natura lor, este că prima nu poate fi nici predată, nici învăţată. Într-adevăr, dacă am putea preda cunoaşterea veritabilă, atunci ea ar fi instrumentalizabilă şi, deci, nu ar fi cunoaştere veritabilă, ci instrumentală. Cunoaşterea veritabilă, e o tautologie, scapă instrumentalizării. Platon mărturiseşte: „Despre lucrurile esenţiale eu nu am scris şi nici nu voi scrie nimic. Nu există vreo posibilitate de a te exprima asupra lor în termenii unei discipline care să se poată preda."[25] Spre pildă, despre ştiinţa politicii, Socrate susţine că nu poate fi nici învăţată, nici transmisă, iar cei mai pricepuţi şi mai de ispravă dintre cetăţeni sunt incapabili să le transmită celorlalţi virtutea pe care o au.[26]

Să analizăm acum atributele *cunoaşterii veritabile,* prin contrast cu cele ale *cunoaşterii tehnice* (termenul *nu* este întrebuinţat de Platon, dar apare la Aristotel).[27] Atunci cînd este cunoaştere a fiinţei, cunoaşterea este veritabilă. În timp ce lumea dezvăluită în orizontul fiinţei este una a esenţelor separate,[28] neschimbătoare, eterne etc., lumea vizată de cunoaşterea tehnică este schimbătoare, instabilă, trecătoare, supusă naşterii, creşterii şi distrugerii. Atunci cînd vizezi particularul, moartea, incoerenţa şi lipsa de ieşire sunt singurii însoţitori posibili. Dimpotrivă, cunoaşterea veritabilă, deoarece pleacă din capul locului de la fiinţă, este deopotrivă integrală (anulează

---

[24] 24 Diogenes Laertios, *Despre vieţiie şi doctrlnele filozofilor,* II, 27; p. 163.

[25] Platon, *Scrisoarea* vII, 341 c-d.

[26] Platon, *Protagoras,* 319 a-b; 319 e.

[27] La Aristotel, în cartea a doua *a Analiticelor secunde* (II, 15, 100 a), se vorbeşte de cunoaştere tehnică. Termenul grec este τέχνη, gîndit de Aristotel ca opus lui επιστήμη. Pierre Duhem traduce τέχνη prin *connaissance technique,* iar επιστήμη prin *science demonstrative (L'aube du savoir, p.* 45). Acelaşi loc este tradus în engleză de G.R.G. Mure prin *skill of the craftsman* (ca opus cunoaşterii omului de ştiinţă; *cf. The Works of Aristotle,* vol. I, p. 136, col. 2) sau, în traducerea românească propusă de Mircea Florian, 'artă' *(cf.* Aristotel, *Organon* III, p. 188). Cînd s-a referit la Platon, Karl Jaspers a tematizat acest binom sub forma raportului dintre „cunoaşterea originară" şi „cunoaşterea a ceva anume" (vezi *Les Grands philosophes, t. 2,* pp. 43-57).

[28] Sau a lucrurilor unite ori re-unite cu principiul lor *(cf.* Platon, *Rep.,* 511 *d; Opere,* V, p. 312).

separația dintre lumea esenței şi lumea aparenței prin resorbția aparențelor în esențe) şi universală (oferă priză directă, univocă şi explicită asupra ființei). Nu este o ştiință, ci este *ştiința.* Deoarece realizează ființa – dar nu prin reducerea ei la obiect, ci prin modificarea 'naturii' subiectului cunoscător –, de cunoaşterea veritabilă nu se poate dispune aşa cum se poate dispune de un obiect, prin instrumentalizare. A şti ce este dreptatea nu înseamnă doar a fi capabil să discursezi despre ea (cum se întîmplă pentru noi, modernii), înseamnă, în mod direct şi lipsit de echivoc, a face lucruri drepte, adică a fi un om drept. În acelaşi fel, a cunoaşte virtutea înseamnă a o întrupa.[29] 'Adevărata filozofie' nu conferă putere asupra lumii, ci oferă soluția depăşirii ei. În termenii lui Platon,[30] te învață cum să ieşi din peştera în care suntem captivi. În termenii lui Wittgenstein,[31] sarcina ei ar fi să învețe musca închisă în sticlă cum anume să poată ieşi din ea.

Atributele 'tari' ale ființei. Se poate lesne observa că toate trăsăturile definitorii ale cunoaşterii veritabile sunt împrumutate din seria atributelor 'tari ale ființei, aşa cum apar acestea în tradiția de gîndire sintetizată de fragmentul B8 din Parmenide.[32] Cum este ființa, aşa este şi cunoaşterea care o vizează. Accentele se transmit deopotrivă. Deoarece ființa platoniciană este caracterizată *numai* prin atribute 'tari' – eternitate, stabilitate, autenticitate, superioritate, autoritate, unicitate, substanțialitate, esențialitate, raționalitate etc., avînd caracterul plenitudinii, calitatea de a fi totalmente prezentă, absolut adevărată ş.a.m.d. –, cunoaşterea veritabilă se va împărtăşi inevitabil de la regimul acestei ontologii 'tari'. Dimpotrivă, cunoaşterea tehnică, deoarece se aplică lucrurilor particulare, şi

[29] Legătura suplimentară între fericire şi virtute, introdusă de unii moderni profunzi ('Fericirea nu este răsplata virtuții, ci condiția ei de realizare' – *cf.* Spinoza, *Etica, V,* prop. XLII), este consecința recunoaşterii prezenței în lume a unui Dumnezeu personal.

[30] Rep., 514 a – 518 b *(loc.cit.,* pp. 312-317).

[31] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* § 309, p. 103`.

[32] Numerotarea este a lui H. Diels. Traducerea românească: *Filosofia greacă* pînă la *Platon,* vol. **I,** Partea a 2-a, pp. 235-237 sau *Presocraticii,* pp. 125-129. O listă asemănătoare, la Melissos: fragmentele B 8-10 şi parafraza la fragmentele 1, 2, 6 şi *7 (Filosofia greacă,* pp. 303-306; *Presocraticii,* pp. 213-219). O sistematizare a listei atributelor 'tari' ale ființei, la Aram M. Frenkian, *Les origines de la theologie negative de Parmenide ă Plotin,* pp. 20-23.

anume din perspectiva dispunerii de însuşirile lor, îşi va găsi calificările proprii printre atributele seriei ontologice a devenirii (alt termen care nu e grec: grecii exprimau ceea ce noi numim 'devenire' prin expresia 'generare şi alterare'). Cum este devenirea, aşa va fi şi cunoaşterea care o vizează. Accentele se transmit deopotrivă. Dacă ontologia devenirii este 'slabă', atunci şi cunoaşterea tehnică va fi calificată prin atribute epistemologice 'slabe'. Bunăoară, ea va ține mai mult de opinie, decît de certitudine; va fi fatalmente parțială şi, deoarece studiază un obiect singular, va poseda un caracter trecător şi schimbător; neputînd fi, principial vorbind, condusă potrivit unei metode universale. Cunoaşterea tehnică este mai asemănătoare unui bricolaj cognitiv, decît unei ştiințe riguroase (peste veacuri, acest „procedeu“ va fi desemnat de Feyerabend prin formula *anything goes);* ea cere îndemînare şi pare a fi mai degrabă un rezultat al repetiției (meşteşug), decît al rațiunii; fiind cunoaştere a unor obiecte repetitive, cunoaşterea tehnică este multiplă şi esențialmente neunificată; nefiind relevantă existențial, ea ține de lumea aparenței şi îi rămîne fatalmente captivă; e aservită de limitările cognitive ale puterii, deoarece realizarea cunoaşterii tehnice implică întrebuințarea obiectului cercetat şi instrumentalizarea lui sub forma punerii sale la dispoziție *(das Ge-stell,* va spune Heidegger; *Arraisonnement,* vor traduce francezii). Etc. Pentru greci (ca şi pentru medievali), nu exista nici un dubiu că lumea ființei este superioară lumii devenirii şi că, pe cale de consecință, atributele 'tari' ale ființei sunt superioare atributelor 'slabe' ale devenirii. În acelaşi mod, cunoaşterea originară nu putea fi decît superioară cunoaşterii tehnice. Aşa era pentru Platon şi aşa a rămas pentru întreaga posteritate platoniciană.[33] 'A fi' trebuia să fie anterior şi originant în raport cu 'a fi ceva' sau 'a dispune de ceva', deoarece a fi însemna să fii împreună cu *cineva* mai înalt. Anterioritatea şi superioritatea cunoaşterii care realizează atributele 'tari' ale ființei au reapărut mereu, chiar şi în epocile care au încetat să mai gîndească explicit în orizontul ființei. Karl Jaspers relatează în

[33] Argumentul potrivit căruia filozofia elenistică a preluat presupozițiile platoniciene, chiar şi cînd a respins, în mod explicit, platonismul, este dezvoltat de Hans Joachim Krämer: *Platonismus und Hellenistische Philosophie,*1971; prelungirea legatului platonician în teologia creştină şi în idealismul clasic german, la acelaşi: *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* 1964.

volumul dedicat lui Platon din seria marilor filozofi că Max Weber, pe patul de moarte, ar fi spus: *faptul de a fi adevărat este adevărul.*[34] Această declarație, judecată şi în funcție de momentul emiterii ei, reconfirmă *prestigiul existențial* excepțional al ecuației „a cunoaşte înseamnă a fi".

Or, cine vorbeşte *aici,* în acest prestigiu? În toate culturile pre-moderne, relația dintre om şi adevăr fusese exprimată prin ideea că sufletele sunt distruse, iar omul este ruinat, dacă profesează lucruri false ori joase. Cultura modernă clasică reprezintă, în această privință, o variațiune pe teme mai vechi: ea nu a rupt încă în mod complet legătura cu adevărurile cele mai vii ale tradiției pe care stătea să o distrugă. În *Aufklärung,* spre pildă, adevărul şi elațiunea estetică continuă să hrănească sufletele şi să le elibereze (sau emancipeze) – vezi axioma „Veți cunoaşte adevărul, iar adevărul vă va face liberi" *(Ioan,* 8, 32), care încă mai constituie presupoziția de fundal a cărții lui Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).[35] Abia în cultura modernității postmoderne, relația dintre om, sufletul său şi adevăr s-a rupt. De acum înainte, se consideră că profesarea unor doctrine false sau nocive nu poate avea, *eventual,* decît efecte sociale perverse. Există convingerea că mintea nimănui nu se strică şi nici sufletul cuiva nu se poate detraca dacă gîndeşte ori crede lucruri false. În ceasul tîrziu al modernității *noastre,* adevăr şi om nu mai sunt miscibile. Ceea ce înseamnă că noi deja trăim într-o lume-a-vieții care l-a smuls pe om, existențial vorbind, din responsabilitatea privitoare la falsitatea sufletului său.

Secolul al XVII-lea: inversiunea atributelor 'tari' ale ființei. Dacă examinăm acum concepția despre cunoaştere care începe să-şi croiască legitimitate o dată cu marile schimbări aduse de secolul al XVII-lea, vom observa imediat că raportul platonician a fost inversat. La Platon, toate calificările 'tari' ale ființei mergeau spre cunoaşterea originară. De acum înainte, certitudinea, adevărul, metoda universală, raționalitatea şi caracterul definitiv al rezultatelor aparțin cunoaşterii care vizează lumea fenomenelor, adică, în termenii cosmologiei antice, țin de lumea sublunară. Cunoaşterea originară devine aproximativă şi nesigură, în timp ce cunoaşterea tehnică a obiectelor

[34] K. Jaspers, *Les Grands philosophes,* t. 2, p. 105.
[35] G.E. Lessing, *Educarea speciei umane,* pp. 67-106.

fizice devine *singura* formă de cunoaştere care poate emite pretenţii de certitudine. Începînd cu secolul al XVII-lea, în mod ireversibil, cunoaşterea în sens tare nu mai are ca obiect fiinţa, ci devenirea. „Noua cunoaştere" a pierdut o serie de atribute (caracterul fiinţial, capacitatea de a transmuta ontologic subiectul cunoscător etc.), dar le-a păstrat pe toate cele care se referă la sfera adevărului şi a certitudinii. Nu doar că noua cunoaştere certă şi-a păstrat atributele 'tari' în pofida adoptării ca obiect propriu a unui obiect cu atribute 'slabe' (fiinţa a fost înlocuită cu devenirea); ea a suferit încă o mutaţie profundă, atunci cînd, în programul ei de cercetare, au fost asimilate unele elemente care, în trecut, aparţinuseră cunoaşterii tehnice. Poate că aspectul cel mai frapant al schimbării epistemice a fost deplasarea atributului de raţional, cu accentul său 'tare' (care, să nu uităm, provenea din sfera ontologică a fiinţei), asupra cunoaşterii tehnice. Fireşte, cunoaşterea tehnică nu a putut deveni 'raţională' fără o profundă prefacere a înseşi facultăţii pe care anticii şi, pe urmele lor, scolasticii obişnuiau să o numească raţiune. Aici este suficient să spunem că, de acum înainte, a interpreta *raţional* natura va însemna a o trata ca şi cum ar fi vorba de un mecanism . Expresia aparţine lui Francis Bacon şi ea figurează de mai multe ori în *Novum organum sive indica vera de interpretatione naturae* (1620), lucrare plănuită a reprezenta partea a doua a unei vaste opere filozofice şi ştiinţifice (neterminată), intitulată *Instauratio magna.* Această lucrare a fost socotită de chiar autorul ei drept „un rod al timpului", mai degrabă decît expresia capricioasă a unui geniu individual. Era, prin urmare, în spiritul timpului ca raţiunea şi natura să capete o interpretare mecanică, prin asimilarea oricărei forme de raţionament cu modul de funcţionare al mecanismului (cheia procesului fiind, în mod evident, matematica).[36] A cunoaşte cu certitudine începea să fie rezervat numai lucrurilor pentru care a le cunoaşte revenea la a şti cum anume au fost construite. Este concepţia marilor raţionalişti ai secolului al XVII-

[36] „Die sogenannte Mechanisierung der Physik besteht wesentlich in einer Mathematisierung; [...] mechanisch = vorstellbar in einem anschaulichen Modell" (E. J. Dijksterhuis, „Die Mechanisierung des Weltbildes ", § I, S. 56). Monografia de referinţă pentru 'mecanizarea' raţionamentelor, în vederea obţinerii preciziei şi eliminării erorilor de gîndire, este W. Marciszewski, R. Murawski, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective,* 1995.

lea,[37] dar este şi concepţia unui 'istorist', precum Giambattista Vico,[38] pentru care anume 'scienza nova' este plină de certitudine (şi nu fizica), deoarece societatea este construită de om (nu Natura) şi, din acest motiv, doar istoria şi societatea pot fi *complet* cunoscute de om (nu Natura, care poate fi integral cunoscută numai de Dumnezeu, creatorul ei). Nu putem cunoaşte decît ceea ce am construit. Formula *verum et factum convertuntur* exprimă ideea că ştiinţa este posibilă numai atunci cînd adevărul şi făcutul sunt interschimbabile. Dacă vechea formă de cunoaştere *absolută* se refuza oricărei instrumentalizări (Platon respingînd chiar şi posibilitatea predării ei), noua formă de cunoaştere *certă* îşi lua drept criteriu de eficacitate tocmai instrumentalizarea. Bacon dorea să reformeze cunoaşterea prin identificarea acesteia cu un set de reguli precise, care pot fi învăţate pe dinafară şi a căror aplicare este pur mecanică.[39] Nu altul era scopul lui Descartes în *Regulae utiles et clares ad ingenii directionem in veritatis inquisitione* (redactate între 1628 şi 1629, dar publicate postum, în 1684). În fond, ceea ce secolul al XVII-lea a impus ca fiind cunoaştere veritabilă nu era decît vechea cunoaştere tehnică a anticilor, încadrată însă pozitiv, prin susţinerea obiectivelor ei cu ajutorul atributelor 'tari' din seria tradiţională a fiinţei.

---

[37] Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică,* pp. 262 sq. – J. Glanvill *(Plus Ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle,* 1668): „Universul trebuie cunoscut cu ajutorul acelei Arte prin care a fost creat“.

[38] Vico, *Ştiinţa Nouă,* § 331 (p. 209).

[39] În prezentarea lui Francis Bacon ca promotor al „suveranităţii tehnicii“ am preluat interpretarea lui Michael Oakeshott din eseul „Rationalism in Politics“ (§ III), apărut pentru prima oară în 1947 *(Rationalism in Politics and Other* Essays, pp. 17-25; trad. rom.: *Raţionalismul în politică,* pp. 21-29). Acest tip de interpretare este însă limitat de ignorarea contextului religios al gîndirii lui Bacon şi de neluarea în seamă a speranţelor sale legate de 'răscumpărarea' Căderii – care fusese, pentru el, în esenţă, o trufie a cunoaşterii morale – prin modestia iubitoare a cunoaşterii naturale. Un singur exemplu: pentru Bacon, 'goliciunea minţii', *tabula rasa,* trebuie înţeleasă prin analogie cu goliciunea trupului, înaintea Căderii – ca semn al inocenţei şi al nepervertirii; dacă, spre pildă, intelectul uman ar fi „a fair sheet of paper with no printing on it“, atunci simiurile noastre ar fi capabile să ne furnizeze *direct* adevărul, fără eroare, ca în timpurile dinaintea Căderii *(The Great Instauration,* Plan of the Work, pp. 22; 26-7; pentru celelalte afirmaţii, vezi *Prafatio generalis).*

Ce se întîmplase, de fapt? O inversiune de accent – exprimată printr-o simplă translație între opuse şi un împrumut. Cunoaşterea tehnică, devalorizată în tradiția clasică prin accentul pus pe superioritatea ființei, a fost valorizată în secolul al XVII-lea prin translatarea asupra acesteia a atributelor 'tari' ale ființei. Un exemplu tipic este noțiunea de infinit, care, în descendența lui Parmenide, fusese un atribut negativ.[40] La Descartes, infinitatea devine o idee „pozitivă", „clară şi distinctă", primă în raport cu noțiunea finitudinii, din care aceasta, în mod recesiv, de acum înainte, va fi derivată (mai degrabă decît invers, cum fusese cazul pentru antici).[41] În cazul lui Walter Benjamin, care este un modern tulburat – unul în care se combină fără rezolvare conştiința ireversibilității unei modernități radicale (spre pildă, obsesia legată de „înțelegerea mai intensă a unui comunism radical") şi suferința unui nostalgic *instinct teologic* al tradiției (vizibil în teologizarea tuturor reflecțiilor sale despre temporalitate) –, ezitarea şi confuzia între felul 'vechi' şi cel 'nou' de a distribui Naturii atributele tradiționale ale ființei este frapantă. Într-un scurt fragment teologico-politic,[42] el deduce „caracterul mesianic al naturii" nu punînd în legătură ordinea profanului cu ordinea lui Dumnezeu (pe care, de altfel, o neagă)[43] – cum ar fi făcut orice spirit tradițional –, ci invocînd faptul paradoxal că Natura ar fi deopotrivă „veşnică" (pentru Natură, un atribut 'nou', rezultat din translația

[40] Vezi atributul cu nr. 23 (versul 32) în lista de atribute ale ființei extrasă de Aram Frenkian din Parmenide, fragmentul B8 – *Les Origines de la théologie negative,* p. 21.

[41] 41 Pentru Descartes, infinitatea implica necesitatea, de aceea ea nu poate fi atribuită creaturii, ci numai lui Dumnezeu. Vezi *Les Méditations, Réponses aux premiéres objections* (*OEuvres philosophiques,* t. II, pp. 531-40) şi comentariul lui Al. Koyré, *De la lumea închisă la universul infinit,* pp. 98 sq.; 119 sq.

[42] 42 W. Benjamin, „Fragment teologic-politic", în: *Iluminări,* p. 222.

[43] 43 Fiind, în această privință, cu totul în acord cu critica adusă de Hans Blumenberg *(Die Legitimität der Neuzeit,* 1966) tezei lui Carl Schmitt, formulată întîia dată în 1922, potrivit căreia „toate conceptele semnificative ale teoriei moderne a statului sunt concepte teologice secularizate, nu numai datorită dezvoltării lor istorice [...] ci şi datorită structurii lor sistematice" *(Teologia politică,* cap. 3, p. 56). Rapid spus, Blumenberg neagă orice datorie a modernității față de creştinism, criticînd noțiunea de secularizare propusă de gînditori precum Eric Voegelin, Karl Lowith ori Carl Schmitt.

'vechiului' atribut al actualității ființei)[44] şi „total trecătoare“ (un 'vechi' atribut al perisabilității devenirii, gîndit însă într-o cheie absolută, luată de la ființă, care este tipică modernilor – ceea ce sugerează faptul că, deşi aparent preluat direct din sfera tradițională a devenirii, acest atribut a fost obținut de moderni prin inversiune din atributul tradițional al indestructibilității ființei)[45]. Existența a ceva veşnic şi, în acelaşi timp, total trecător este exact tipul de ființă intermediară care surprinde elocvent procesul-mereu-în-curs-de-desfăşurare al acestui tip de transformare culturală.

Să ne oprim o clipă asupra „mecanismului“ acestei transformări culturale. Cazul cunoaşterii tehnice rămîne, şi mai departe, cel mai elocvent. Cum am văzut, procedeul valorizării constă din înzestrarea anumitor concepte cu unele din atributele 'tari' ale ființei, de a căror legitimitate ontologică, cognitivă şi axiologică se vor împărtăşi, de acum înainte, în mod automat. Prin urmare, legitimarea cunoaşterii tehnice s-a efectuat în mai multe etape: (a) mai întîi, cunoaşterea tehnică şi nu cea originară a fost învestită cu prestigiul atributelor ontologice 'tari' ale platonismului; (b) apoi, devenirea însăşi a primit anumite atribute ontologice ale ființei, fapt obținut, între altele, prin „distrugerea“ cosmosului ierarhic şi ordonat al anticilor şi prin geometrizarea spațiului,[46] (c) în al treilea pas, anumite obiective şi intenții care aparținuseră unei activități a spiritului care se bucurase de un enorm prestigiu în trecut şi pe care noile forme de cunoaştere se pregăteau să o discrediteze (mă gîndesc la magie), au fost preluate *tale quale,* cu schimbarea modalității de realizare: spre pildă, stăpînirea şi operarea naturii erau obiectivele predilecte ale magicianului din Renaştere, dar au devenit şi ale lui Francis Bacon (uneori cu aceleaşi justificări: pentru Agrippa von Nettesheim tehnica magiei îl aduce pe magician la o comuniune cu natura pe care o

---

[44] 44 Frenkian, Les *Origines de la théologie négative*, p. 21: actualitatea temporală, atributele cu numerele 5 (fără sfîrşit; în greacă, *atéleston:* 'fără *télos'),* 6 (fără trecut), 7 (fără viitor) şi 8 (plin de prezent); actualitatea durării, atributele 13 (nepieritor), 20 (neîncetat).

[45] În tabloul atributelor stabilit de Frenkian, *loc.cit.,* la p. 23, atributele aflate în familia indestructibilitătii – *anólethron.*

[46] Teza că „evoluția ştiințifică“ constă din distrugerea cosmosului şi geometrizarea spațiului este a lui Alexandre Koyré: *Introduction á la lecture de Platon,* suivi *de Entretiens sur Descartes* pp.185-229; şi „Galilei şi Platon“, în: Pîrvu (ed.), *Istoria ştiinței,* pp. 165-191.

poseda şi Adam înainte de Cădere; şi pentru Francis Bacon, care îi detesta pe magicienii Renaşterii, stăpînirea naturii prin observaţie şi experiment va reinstaura comuniunea inocentă cu natura dinaintea Căderii)[47]; (d) în fine, modalitatea de realizare a noii cunoaşteri a fost identificată cu un algoritm tehnic (un set de reguli a căror aplicare este pur mecanică), cu ceea ce am putea numi un *mecanisrn de reguli explicite*.[48] Se poate observa că, prin identificarea veritabilei cunoaşteri cu puterea de a dispune de un obiect, relaţia platoniciană a ştiinţei cu puterea a fost complet inversată. Pentru moderni, ştiinţa *este* putere şi, dacă eşuează să convertească raportul cognitiv într-unul de forţă, încetează să mai fie ştiinţă. Prin inversarea raportului de recesivitate,[49] gîndirea tehnică a modernilor a sfîrşit prin a-şi atribui aceeaşi peremptorie pretenţie de autoritate pe care gîndirea originară o atribuia fiinţei metafizice.

Noua divinitate: cunoaşterea tehnică. Redusă la polarele ei potenţial recesive, formula cunoaşterii moderne ar putea fi rezumată prin următorul tablou. Între Evul Mediu şi prima modernitate (secolul XVII) s-a produs o translaţie de atribute, de la sfera ontologică a lui Dumnezeu la domeniul ontologiei lumii sublunare. Pentru scolastici,

---

[47] Relaţia dintre Francis Bacon şi Agrippa von Nettesheim a fost studiată întiia dată sistematic de Paolo Rossi *(Francesco Bacone: dalla magia alla scienza,*1957; vezi şi recenzia lui Frances A. Yates, *Collected Essays*, III, Chap. 6: „Bacon's Magic“, pp. 61-66) şi a dat naştere aşa-numitei 'teze Yates', a cărei primă formulare apare în 1964 *(Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* Chap. VIII: „Renaissance Magic and Science“, pp. 144-156) şi îşi capătă forma definitivă în 1968, în articolul „The Hermetic Tradition in Renaissance Science“ (Singleton, ed., *Art, Science, and Hisfory in the Renaissance,* pp. 255-274).

[48] Am preluat viziunea lui Culianu asupra lui Raimundus Lullus, expusă în planul unei cărţi pe care nu a mai apucat să o scrie şi a cărei idee este detaliată în propunerea trimisă în 1990 editurii, text deocamdată inedit, aflat în prezent în arhiva familiei: vezi Ioan P. Couliano, „The Birth of Infinity: The Nominalist Revolution,1300-1450“ (din cu totul alte motive, şi pentru Michael Oakeshott istoria omului modern –'apariţia individualităţilor, adică a persoanelor obişnuite să facă singure opţiuni – începe prin secolele XIV-XV: vezi „Masele în democraţia reprezentativă“, p. 1, col. 2; *Rationalism* in *Politics,* p. 364). Despre Lullus, Yates, *The Art of Memory,* pp.176-191 (foarte sugestivă pentru discuţia noastră este figura „A“, de la p. 183, verso, combinaţia).

[49] 49 Mircea Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii,* vol.1, cap. I: Aspect fundamental, pp. 45-88 (despre'dualitatea recesivă', vezi în special pp. 54-84).

deoarece erau gîndite ca ținînd de cunoaşterea veritabilă, metodele de investigație dezvoltate de Aristotel în *Analytica posteriora* (responsabile, după unii cercetători, de naşterea metodei ştiințifice)[50] erau aplicabile în mod propriu în primul rînd existențelor din orizontul ființei. Deoarece însă pentru scolastici ființială era numai experiența revelației, dacă în genere pentru ei s-ar fi pus cumva vreo problemă „ştiințifică“ (în sensul modern), atunci aceasta ar fi fost cu siguranță *acordul revelației cu rațiunea.* Toma d'Aquino într-adevăr a aplicat „metoda“ lui Aristotel din *Analytica posteriora,* dar nu naturii, ci experienței lui Dumnezeu: şi anume, acordului revelației cu rațiunea umană. Parte din efortul metodologic scolastic a fost preluat de „teologii seculari“ ai secolului al XVII-lea şi adaptat la cerințele spiritului modern prin operarea unor substituții 'tari': rațiunea scolastică a fost înlocuită cu rațiunea calculatoare şi algoritmică a cunoaşterii tehnice, Dumnezeu, aşa cum apărea în experiența revelației, a fost înlocuit cu Natura etc.[51] Mai tîrziu, cînd triumful imaginarului hermetic a produs tipul uman al magicianului Renaşterii, obiectivele şi intențiile acestuia au fost şi ele preluate de noul spirit ştiințific, prin acelaşi tip de, să-i zicem, *translatio studii.* Magia, potrivit demonstrației lui I. P. Culianu[52] fusese o ştiință a imaginarului, pe care, ca spațiu în mod real accesibil experienței, îl explora prin anumite „operațiuni fantastice“ (implicînd, adică, manipularea unor *phantasmata).* Or, cunoaşterea tehnică, aşa cum a fost ea formulată de primii teoreticieni ai secolului al XVII-lea (şi cum, mai tîrziu, se va vădi cu atît mai mult în cazul tehnologiei), are în comun cu magia o seamă de obiective, pe care însă le instrumentează cu mijloace diferite. Capital pentru tipul de *translatio* care stă la originea modernității este faptul că ceea ce fusese, în schema platoniciană, sus, este acum adus pe pămînt; metodele care, potrivit discursului murmurat al platonismului, acționau în lumile

[50] Vezi J. H. Randall, Jr., „The Development of Scientific Method in the School of Padua“ (in: Williams and Steffens, Eds, *The History of Science* in *Western Civilization,* vol. II, pp. 49-63).

[51] 51 Amos Funkenstein, *Theology and the* Scientific *Imagination,* 1986. Sintagma 'teolog secular' îi aparține. Pentru fertilitatea tipului de *translatio* numit *category mistake* de G. Ryle (dezaprobator – The *Concept of Mind,* p. 16), vezi Funkenstein, *loc.cit.,* pp. 6; 351-352.

[52] I. P. Culianu, *Eros* şi magie, pp. 16-17.

superioare, sunt translatate în lumea devenirii şi traduse în termeni 'materiali'; în special, dacă magia fusese o ştiinţă a imaginarului, tehnologia, care i-a preluat obiectivele, este o artă a manipulării obiectelor materiale. Altfel spus, atributele 'tari' ale fiinţei au fost chemate să legitimeze 'tehnicile' prin care noile procedee de cunoaştere îşi propuneau să facă în şi cu lumea devenirii ceea ce vechile forme ale cunoaşterii originare încercaseră să facă, dacă nu direct cu fiinţa, măcar în orizontul ei.

Acesta este 'mecanismul' advenirii modernităţii. Este foarte semnificativ că modernitatea debutează cu (α) o problemă de cunoaştere (obţinută recesiv, faţă de tradiţia platoniciană),(ω) prin falsificarea unei chestiuni de ontologie. Nietzsche, cu extraordinarul său geniu lichidator, le-a exprimat pe amîndouă – deopotrivă lapidar şi definitiv. Prima este inversarea cognitivă, obţinută de modernitate ca *fundament ştiinţific* al lumii veritabile prin afirmaţia „cea mai înaltă voinţă de putere constă în a atribui devenirii atributele fiinţei“.[53] A doua este falsificarea ontologică, proclamată în sens kerigmatic-evanghelic prin vestirea faptului că „Dumnezeu e mort“.[54]

Reacţia 'conservatorilor'. Pentru a vedea în ce măsură platonismul răsturnat al modernităţii a instaurat un raţionalism abstract, trufaş şi atins de cecitate faţă de tot ceea ce nu îi seamănă sau nu poate fi redus la propriul sau algoritm de proliferare mecanică – raţionalism care şi-a extras îngîmfarea şi suficienţa din conştiinţa că e legitimat prin toate atributele 'tari' ale fiinţei (fireşte, destaurate) –, este suficient să recitim paginile dedicate de Michael Oakeshott raţionalismului în politică.[55]

Deşi urmează fidel tradiţia care distinge între două feluri de cunoaştere, argumentul lui Oakeshott este că în orice activitate umană

---

[53] „Dem Werden den Charakter des Seins *aufzuprägen* – das ist der *hochste Wille zur Macht“* (Nietzsche, *Der Wille* zur Macht, § 617, p. 418).

[54] „Sollte es denn möglich sein! Dieser alte Heilige hat [...] noch Nichts davon gehort, daß Gott tot ist!“ (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* „Zarathustra's Vorrede“, § 2, p. 12).

[55] 55 Michael Oakeshott, „Rationalism in Politics“ [1947], in: *Rationalism in Politics and Other Essays,* pp. 5-41 (trad. rom., *Raţionalismul în politică,* pp. 8-45). Vezi şi comentariile lui Adrian-Paul Iliescu la această distincţie, cuprinsă în *Conservatorismul anglo-saxon,* pp.141-146, la secţiunea dedicată supoziţiilor cognitive ale conservatorismului (ideea lui Iliescu este să trateze conservatorismul ca un tip aparte de raţionalitate).

este implicată, de o manieră nonseparabilă, atît cunoaşterea practică *(practical knowledge or traditional knowledge),* cît şi cea tehnică *(technical knowledge or knowledge of technique).* În ce îl priveşte, prin cunoaştere tehnică Oakeshott înțelege acea cunoaştere care poate fi complet formulată ca o succesiune finită de reguli şi care, pornind de la ele, poate fi instrumentalizată sub forma unei tehnici; dimpotrivă, practică este cunoaşterea care nu poate fi redusă la un set finit de reguli, oricît de subtile ori complicate ar fi acestea, şi care, tocmai pentru că nu poate fi formulată prin algoritmi, se regăseşte complet numai în experiența nemijlocită.[56] Potrivit lui Oakeshott, viciul raționalismului modern constă în teza că singura formă de cunoaştere veritabilă este cunoaşterea tehnică (principiul suveranității tehnicii). Dacă ar exista numai cunoaştere tehnică, argumentează Oakeshott, atunci s-ar putea susține că inteligența umană este o facultate de calcul, reductibilă ea însăşi la o combinație de algoritmi, că procesul de învățare se poate cel mai bine aplica unei minți vide şi că, deci, tot ceea ce poate fi în genere gîndit poate fi şi formulat – prin urmare, că totul poate fi spus şi transmis prin cărți (cărțile care pretind că spun totul şi care sunt citite ca şi cînd ar conține totul sunt cu dispreț numite de Oakeshott „fițuici"). Dacă ar exista numai cunoaştere tehnică, atunci omul şi-ar putea schimba complet şi viața, şi mediul natural de viață potrivit reducerii acestora la mecanismul prin care le cunoaşte (şi, cel puțin în principiu, le stăpîneşte), situație în care realitatea oricărei ontologii ar putea fi dedusă din rezultatele calculului şi, în fond, deoarece rațiunea este o maşină, atunci nici lumea nu ar putea fi nimic mai mult decît ceea ce se poate dezvălui prin operațiile unei maşini.

Se poate uşor recunoaşte că reducerea la absurd operată de argumentul lui Oakeshott împotriva suveranității tehnice merge perfect în sensul modului în care a evoluat modernitatea. Modernitatea, anume prin inversiunea atributelor tari ale ființei, s-a dezvoltat ca şi cum principiul suveranității tehnicii ar fi un principiu nu doar epistemologic, ci şi ontologic adevărat. Bacon şi Descartes

[56] „I will call it practical, because it exists only in use, is not reflective and (unlike technique) cannot be formulated in rules. [...] These two sorts of knowledge [are] distinguishable but inseparable, [...] the twin components of the knowledge involved in every concrete human activity" („Rationalism in Politics", § 2, p. 12).

ilustrează foarte bine acest mecanism. Din dorința de a nu se mai lua drept fapte stabilite lucrurile false şi fantasmele (cum li s-a întîmplat celor care s-au ocupat cu istoria naturală pînă la el), Bacon declara că nu va admite în reconstrucția științelor pe care o întreprinde nici o existență care nu va face față testului prezenței sensibile: „Nu accept ceva decît pe chezăşia ochilor."[57] Iar Descartes, animat de aceeaşi dorință de a nu se lăsa mistificat, declara – *j'avoue franchement* – că nu cunoaşte altă materie în afara aceleia pe care geometrii o numesc cantitate şi că nu va primi în fizica sa decît principiile care sunt acceptate şi în matematică – deoarece în acest mod se poate da seamă de *toate* fenomenele naturii.[58] În cazul amîndurora, exigențele cunoaşterii sunt chemate să decidă ce este şi ce nu este. Este vorba de o rectificare ontologică a lumii pornind de la postularea unui concept foarte restrictiv al cunoaşterii, potrivit principiului „tot ce nu poate fi cunoscut într-un anumit fel, nu există". Teologia modernității este perfect exprimată de această exigență reducționistă. De asemeni, înrudirea cu procedeul juridic de gîndire nu trebuie să ne scape. Modernitatea gîndeşte juridic. Ea legiferează cu pretenția (uneori mărturisită) de a crea în mod normativ ontologie. Şi, la fel cum în drept nu se poate judeca nimic dacă fapta vizată nu reprezintă încălcarea unei stipulații legale deja în vigoare, tot aşa, în ontologie, modernitatea nu poate ține seama decît de acele fenomene care au fost deja definite ca existînd în epistemologia ei normativă.

Să revenim o clipă la stocul de metafore din care Platon îşi extrăgea imaginile cu ajutorul cărora căuta să descrie *adecvat* (ori *sugestiv)* 'adevărata filozofie'. În *Scrisoarea* VII,[59] imaginea cheie este focul, cu derivatele sale luminofore uzuale, altoite pe distincția dintre 'adevărata filozofie', care nu se poate nici preda, nici învăța, şi restul, care se poate: *focul* filozofiei poate fi *aprins* numai prin lungi discuții în comun referitoare la primele principii, printr-o viață devotată ei şi prin cultivarea unui temperament înrudit cu al zeilor; după mult timp

[57] *The Great Instauration,* Plan of the Work, p. 30. „I interpose every where admonitions and scruples and cautions, with *a religious care* to eject, repress, and as it were *exorcise* every kind of phantasm. " (sublinierile îmi aparțin).

[58] Descartes, Les Principes de la philosophie, II, 64 (OEuvres philosophiques, t. III, p. 220).

[59] Platon, *Scrisoarea* VII, 340 b-341 *d (op.cit.,* pp. 808 sq.).

dedicat acestor exerciții, deodată, în sufletul practicantului se poate *aprinde* o lumină, hrănită de *o flacără,* ce *arde* din ea însăşi, şi care constituie semnul că mintea este de acum bine orientată spre cunoaşterea lucrurilor esențiale. Este esențial să înțelegem că, în viziunea lui Platon, acestea nu se pot preda deoarece înțelegerea lor este un mod de a fi şi nu un set de cunoştințe, exprimabil sub forma unei succesiuni de propoziții.[60] Găsim imposibilitatea de a preda cunoaşterea originară (care face pandant imposibilității de a preda virtutea, la Socrate)[61] şi în dialogul *Phaidros*,[62] referitor la deosebirea dintre ceea ce nu poate fi transmis prin scris (pentru că scrisul nu captează decît ceea ce poate fi *reamintit pe din afară,* ca hipomneză) şi ceea ce poate fi transmis *numai* prin oralitate (deoarece antrenează procesul *interior* numit de Platon anamneză, ca opus exterioarei hipomneze). În acest fragment, contrastul se referă]a opoziția dintre cunoaşterea care poate fi transmisă prin scrieri (şi care rămîne exterioară) şi cea care, născută prin contact, este sădită direct în suflet şi nu are nevoie să fie consemnată prin scris.[63] Păstrînd un set de opoziții similar cu cel din *Scrisoarea VII,* Platon înlocuieşte în *Phaidros* metafora focului cu metafora seminței ce încolțeşte în teren fertil: este vorba de acele discursuri care nu sunt simplă retorică, acelea care, asociind frumusețea cu veritabila cunoaştere, au în ele *o sămînță* fără de moarte, care poate fi *semănată, sădită* şi *răsădită* în sufletul altor oameni; odată *sădită* în alți oameni, această *sămînță* poate *încolți* alte gînduri şi rostiri, capabile la rîndul lor să *rodească,* mai departe, alte cuvinte însuflețite.

---

[60] *Scrisoarea* VII, 344 b *(op.cit.,* p. 810, col. 2).

[61] Socrate: „Eu [...] nu cred că virtutea se poate învăța“ (Platon, *Protagoras,* 320 b; *Opere,* I, p. 435). Există însă exegeți care slăbesc tăria acestei afirmații. Identificînd cunoaşterea veritabilă (înțelepciunea) cu virtutea, Socrate pare a fi constrîns să admită că virtutea poate fi predată. Totuşi, spre deosebire de sofişti (care nu aveau nici o problemă în a proclama – pe bani! – că virtutea poate fi predată şi însuşită discursiv), metoda lui Socrate nu este prelegerea, ci dialogul: ceea ce sugerează că, pentru Socrate, virtutea nu poate fi predată strict noțional, cum ai preda o teoremă, ci numai prin intermediul unui proces existențial (dialogul maieutic), care aduce pe cel ignorant la un fel de a înțelege problema virtuții care îl deschide spre practicarea ei. – *Cf.* Copleston, *History of Philosophy,* vol. I, pp.111 sq.

[62] *Phaidros,* 276 e-277 a *(Opere,* IV, pp. 486-488).

[63] *Phaidros,* 275 a-b; 276 e-277 a *(Opere,* IV, pp. 485; 488).

Aceasta este tradiția de gîndire pe care Oakeshott şi-a articulat contrastul dintre *semicunoaşterea* celui care crede că *toată cu*noaşterea poate fi luată din cărți, prin educație livrescă ('raționalistul', cititorul de 'fițuici') şi cunoaşterea care ştie că idealurile morale (de pildă) nu reprezintă decît nişte 'sedimente' ('raționalistul' ia acest sediment drept *toată* realitatea), care au semnificație numai atîta timp cît ele rămîn imersate în 'lichidul' nutritiv al unei tradiții sociale ori religioase. Potrivit lui Oakeshott,[64] idealul de cunoaştere greşit al raționaliştilor moderni (o falsă cunoaştere, prezentată de semidocția 'raționalistului' ca fiind *singura* cunoaştere cu adevărat ştiințifică) constă tocmai din exigența de a separa idealurile noastre morale de lichidul în care acestea sunt suspendate, care trebuie înlăturat deoarece, se crede, el nu ar reprezenta decît vălurile care împiedicau pînă acum accesul nemijlocit la *adevărul* nud al idealurilor noastre morale.

Acest demers este tipic pentru maniera în care unii moderni, în care amploarea vechilor instincte cognitive clasice mai este încă vie, încearcă să recupereze o variantă acceptabilă (de către cultura ştiințifică-tehnică dominantă azi) a raportului platonician originar. Fie că este vorba de revendicarea unei dimensiuni tacite a cunoaşterii[65] ori de stabilirea imposibilității epistemologice a faptului brut (potrivit ideii că faptele sunt *inevitabiliter* încărcate cu teorie)[66] de afirmarea principiului că, ontologic şi epistemologic, cunoaşterea încorporată în paradigme este ireductibilă la procedeele discursive ale cunoaşterii[67] ori de încercarea de a subordona raționamentele specifice cunoaşterii tehnice 'tari' unei înțelegeri a complexității lumii, care este solidară mai degrabă cu criteriile 'gîndirii slabe'[68] – în toate aceste tentative de recuperare a raportului platonician originar se recunoaşte strategia lui Oakeshott: aceea de a salva o formă de cunoaştere mai profundă prin

---

[64] Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other* Essays, pp. 36-8; 41 (Ra*ționalismul în politică,* pp. 41 sq.; 45). „Moral ideas are a sediment; they have significance only as long as they are suspended in a religious or social tradition, so long as they belong to a religious or a social life."

[65] Michael Polanyi, *Personal Knowledge,* pp. 69-245.

[66] N. R. Hanson, *Patterns of Diseovery,* pp. 4-49.

[67] Th. S. Kuhn, Structura revoluțiilor ştiințifice, pp. 110-179.

[68] *Il peruiero debole,* a cura di Gianni Vattimo e Pier Aldo Rovatti, pp. 21-27; 42-51; 75; 117-119. *(Gîndirea slabă,* pp. 18-23; 38-46; 68; 105-7). Vezi şi H.-R. Patapievici, „Rațiunea rezonabilă", §§ 11-12, pp. 274-277.

postularea unui model al acțiunii umane pentru care 'cunoaşterea tehnică' şi 'cunoaşterea practică' sau 'tradițională'[69] sunt, de fapt, inseparabile?[70] De îndată ce ele sunt separate, logica acestei separări impune ca inevitabil acel raport de recesivitate pe care Oakeshott l-a denunțat sub forma celor două superstiții moderne: suveranitatea tehnicii şi aparenta ei certitudine.[71] În rest, se ajunge la absurdități: pentru ca să rămînă suverană şi autosuficientă, cunoaşterea tehnică are nevoie de o perfectă *tabula rasa* mentală; ceea ce revine la a susține aberația, atît de dragă unei anumite modernități rătăcite, potrivit căreia, pentru a fi certă, cunoaşterea veritabilă trebuie să evolueze în vid.

Marea Cezură. Situația exprimată prin suveranitatea şi autosuficiența cunoaşterii tehnice, față de dispozitivul platonician originar, reprezintă o inversiune completă. Ea este, în cultura umanității, fără precedent. Să ne amintim că setul de atribute din seria ființei împreună cu setul de atribute din seria devenirii, articulate prin raportul ierarhic de subordonare ontologică, epistemologică şi axiologică a lumii devenirii în raport cu lumea ființei, au format dintotdeauna miezul central al tuturor culturilor. Nu există, de aceea, deosebiri de situare a lumii în raport cu ființa între nici una din culturile cunoscute, cu excepția celei moderne – față de toate celelalte: adevărata cezură care trece printre culturile lumii desparte cu brutalitate culturile tradiționale (non-moderne, care sunt multiple) şi cultura modernă (care este unică, deoarece omogenizează totul). În raport cu această cezură şi în mod ireversibil, tot ce nu este modern se situează de acum temporal ca fiind *hopelessly* premodern – adică învechit, înapoiat, depăşit – în chipul a ceva care trebuie cu necesitate lăsat în urmă. Prin puterea dobîndită tocmai cu ajutorul acestei inversiuni, experiența occidentală a omului s-a impus întregii lumi. Dacă, pentru a identifica ceea ce este superior, pînă acum atributele 'tari' ale ființei au constituit întotdeauna etalonul referențial de predilecție, din secolul al XVII-lea încoace, în mod clar, lucrurile nu mai stau deloc aşa. Pentru noi, modernii inversiunii atributelor tari ale

---

[69] Oakeshott, Rationalism...., p. 12 (Raționalismul..., p. 15).
[70] Ibidem, p. 9 (trad. rom., p. 16).
[71] *Ibidem,* pp. 16 sq.; 25 (trad. rom., pp. 20; 29).

divinității, ceea ce este superior a încetat pur şi simplu să mai existe – în mod natural. Or, se ştie: cînd ceea ce se află sus nu mai poate fi distins de ceea se află jos, cel puțin în lumea moralei, era promiscuității devine inevitabilă – în sens tare. Atributele tari ale ființei s-au retras, împreună cu puterea lor imprescriptibilă (şi imprevizibilă) în lumea tehnicii şi a instrumentalizării. Se poate afirma că istoria omului este dramatic împărțită în două de un „mic" eveniment regional, petrecut în secolul al XVII-lea, undeva în Europa de Vest şi Nord: naşterea ştiinței moderne din inversiunea atributelor tari ale ființei. „Procesiunea umanității", spunea Wittgenstein,[72] „face un viraj strîns & ce era odinioară 0 orientare înspre înalturi a devenit acum o orientare în jos."

Anneliese Maier a arătat că scolasticii secolului al XIV lea, prin atenția pe care au acordat-o mecanismelor cauzalității eficiente, au reuşit să impună ideea că înțelesul esențial al noțiunii de cauzalitate este cuprins în noțiunea de cauză eficientă.[73] Astfel că, la trecerea de la secolul al XIII-lea la secolul al XIV-lea, semnificația noțiunilor de necesitate şi contingență s-a schimbat[74] Iată cum rezumă acest proces Amos Funkenstein.[75] Pentru cauzalitatea eficientă, Aristotel distingea între necesitatea absolută (ceea ce este întotdeauna cazul) şi cea relativă (ceea ce este doar uneori cazul). Scolasticii secolului al XIV-lea au mutat accentul de pe efect pe cauză şi au raționat în felul următor: dacă o cauză nu este de nimic perturbată, atunci acțiunea ei este absolută, iar efectul decurge în mod necesar. Procesele naturale, în acest caz, nu mai pot fi considerate contingente *per se* şi necesare cel mult ca rezultate ale cauzelor lor, cum fusese pînă la scolasticii secolului al XIV lea consensul să se gîndească, ci mai degrabă necesare *per se* (dacă nimic nu perturbă cauza) şi contingente *secundmn quid.* Contingente sunt numai actele de voință (intervenția divină ori umană este singura care poate schimba cursul naturii), în timp ce procesele naturale neperturbate se desfăşoară în mod necesar.

---

[72] Ludwig Wittgenstein, *Denkbewegungen, p.* 35 (M 183, p. 53).

[73] A. Maier, „Das Problem der Finalkausalität um 1320", in: *Metaphysische Hintergrunde, V,* 1, pp. 273-299.

[74] A. Maier, „Notwendigkeit, Kontingenz und Zufall", in: Die *Vorläufer Galileis,* III, 8, pp. 219-250.

[75] Urmez argumentarea lui Funkenstein, *Teologie şi imaginație ştiințificii, p.* 124.

Prin urmare, în ce priveşte semnificaţia noţiunilor de necesitate şi contingenţă aplicate naturii, „autorii din secolul al XIV-lea au **inversat** terminologia“.[76] Iar acest proces de inversiune de semnificaţie (şi de aplicare inversată a atributelor tradiţionale) s-a petrecut, conchide Funkenstein, deoarece cauzalitatea eficientă a devenit singurul fel de cauzalitate, iar din acel moment singularele au devenit principalul obiect al discursului ştiinţific.

Singularele, individuaţia etc. – teme a căror amploare este prin excelenţă modernă şi al căror corespondent din filozofia greacă este cu totul palid – reprezintă, din punctul de vedere al discuţiei de pînă acum, soluţia omului încă credincios la problema acelui tip de om pentru care faptul de a rămîne fără Dumnezeu nu mai este o lipsă, ci o afirmare. Din alt punct de vedere însă, situaţia este următoarea. Potrivit mecanismului de generare a modernităţii, omul *bine* individuat este individualitatea. Potrivit mecanismului de generare a postmodernităţii (multiculturale şi corecte politic), omul bine situat *(corect,* din punct de vedere politic) este omul aderent *fără rest* la individualitatea grupului său de apartenenţă identitară (etnică, religioasă, sexuală etc.). Altfel spus, dacă modernitatea clasică situa individuaţia la nivelul individului, modernitatea postmodernă tinde să o situeze la nivelul colectivităţilor cu profil identitar omogen – negînd individului, prin presiunea ideologică a corectitudinii politice, dreptul de a se individua mai mult ori în afara individuaţiei colective, aşa cum este aceasta furnizată de identitatea colectivă receptă.

Folosind termenii 'modernitate', 'gnosticism' şi 'inversiune' se poate construi un silogism categoric simplu, de figura I:

Metoda gnostică *par excellence* este „exegeza inversă“ aplicată Creaţiei.[77]
Modernitatea este un gnosticism.[78]
Deci modernitatea este o inversiune a postulatelor ontologice fundamentale ale tradiţiei.

Ghidaţi de acest silogism, se poate imediat schiţa un tabel al inversiunilor modernităţii:

[76] *Ibidem* (sublinierea mea).
[77] I. P. Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului,* pp.157-159; pp. 301-307.
[78] Eric Voegelin, *The New Science of Politics,* pp. 107-161.

POSTULATUL	SITUAȚIA TRADIȚIONALĂ	SITUAȚIA MODERNĂ
Revoluție	Întoarcere la poziția inițială.	Răsturnarea situației de fapt şi aruncarea înainte.
Dumnezeu	Existența reală prin excelență	Ipoteză epistemologică inutilă
Cunoaşterea veritabilă	Este a lucrurilor celor mai înalte; cele joase pot fi cunoscute numai aproximativ.	Este a obiectelor naturii fizice; cele numite de tradiție, înalte' pot fi cunoscute numai neclar şi aproximativ.
Cunoaşterea tehnică	Este secundară şi subordonată.	Este centrală şi subordonează totul.
Structura lumii	Ierarhică, calitativă. Există direcții absolute (sus vs. jos).	Uniformă, omogenă, cantitativă. Orice direcție este relativă.
Corpul politic	Ierarhic.	Omogen.
Regimul politic	Cel mai bun, aristocrația. Cel mai rău, democrația.	Cel mai bun, democrația. Cel mai rău, aristocrația?[79]
Idealul uman	Omul se străduia să devină mai bun, adică mai, inegal', mai asemănător cu cel pe care îl admiră (tiparul este comparația emulativă).	Omul se străduieşte să fie cît mai prosper, adică mai ‚egal' cu cel pe care îl invidiază (tiparul este comparația revendicativă).
Idealul Politic	Cetățeanul, civis romanus, este un tip uman universal. Cosmopolitismul este axat pe centralitatea valorilor universale.	Cetățeanul, enfant de la *patrie,* este un tip uman 'naționalizat'. Contrariul, cosmopolitism panteist, descentrat – les déracinés.

Cu suficientă ingeniozitate, intrările acestui tabelul pot lesne continua. Las cititorului plăcerea de a o face.

[79] Nu menționez totalitarismul, deoarece nu are nici un corespondent clasic. Totalitarismul este un regim politic tipic modern, rezultat din mobilizarea tehnicilor moderne de dominare socială (esențialmente democratice, căci implică masele) în vederea realizării unei societăti aberant ierarhice (tradiția maimuțărită).

[2] Ideea grecilor că nu se poate spune ceva precis decît despre lucrurile care nu depind de timp a dominat gîndirea noastră pînă cînd am devenit moderni. Potrivit ordinii ierarhice a cosmosului antic, aceste lucruri (deopotrivă sustrase timpului şi pasibile de precizie) erau, totodată, şi lucrurile care contau cu adevărat. Pentru greci era simplu: ceea ce era înalt, şi conta, era şi tipul de realitate care se preta cel mai bine preciziei. Impreciziile constitutive erau astfel în mod natural (ontologic natural) livrate aproximaţiilor care ţineau de periferia importanţei. Pentru Aristotel,[80] senzaţiile sunt imediate, dar cunoaşterea edificată pe ele e confuză. Dimpotrivă, principiile generale sunt abstracte şi, în raport cu experienţa cotidiană, cele mai îndepărtate, dar ştiinţa acestora este precisă. Totodată, senzaţiile sunt prime şi certe în raport cu lucrurile singulare şi cu simţurile noastre, iar principiile, care sunt cele mai apropiate de lucrurile universale, fiind în acelaşi timp cele mai îndepărtate de percepţiile noastre, sunt certe în ordinea naturii, adică *realiter:* „cele mai universale cauze sunt şi cele mai îndepărtate de simţuri, pe cînd cauzele particulare sunt cele mai apropiate de simţuri şi astfel ele sunt opuse unele altora'.[81] În ordinea naturii, conchide Aristotel, certe sunt numai lucrurile universale, iar simţurile, deoarece nu ne pun decît în prezenţa unor lucruri singulare, nu ne pot oferi nici un fel de ştiinţă. „O ştiinţă este cu atît mai precisă cu cît obiectul ei este mai simplu şi cu cît este mai imediat în raport cu cunoaşterea noastră.“ Iar cunoaşterea principiilor, pe care Aristotel o numeşte *inteligenţă,* este, potrivit acestuia, cea mai sigură dintre cunoştinţele noastre. Prin urmare, primele principii reprezintă lucrul cel mai înalt, 'ţinta supremă a cunoaşterii', astfel că, aşa cum spuneam, precizia în cunoaştere este mereu solidară cu ceea ce, în ordinea fiinţei, este înalt.

Aşa gîndeau grecii. Pentru ei era absurd să se atribuie simţurilor certitudinea care nu putea proveni decît din cunoaşterea principiilor, care era pur intelectuală. De ce? Toată această discuţie despre incertitudinea simţurilor şi certitudinea intelectului, despre opoziţia dintre lucrurile singulare şi cele universale ascundea un lucru la fel de decisiv ca şi opoziţiile ireductibile care se bazează pe el: este vorba de

---

[80] Aristotel, *Metafizica, A, 2* (Tricot, t. I, pp. 12-15); *Analitica secundă, I,* 27 (Florian, pp. 109-110).

[81] Aristotel, *Analitica secundă, I,* 2, 72a-72b (Florian, pp. 9-12).

principiul care, în cuvintele lui Aristotel, afirmă că, „într-o manieră cu totul generală, principiile sunt omogene cu obiectele care cad sub regula lor".[82] Ceea ce înseamnă că lucrurile perceptibile admit principii perceptibile, lucrurile eterne implică principii eterne, iar lucrurile trecătoare şi coruptibile se supun unor principii trecătoare şi coruptibile. Aici este cheia gîndirii greceşti despre limitele a ceea ce poate fi tratat ştiinţific, adică în mod exact.

Să ne întoarcem acum la parametrul 'timp' şi să aplicăm acest principiu lucrurilor care au atingere cu el. Obţinem următorul rezultat: deoarece principiile sunt omogene cu obiectele care cad sub regula lor, rezultă că principiul a ceea ce este supus timpului face parte cu necesitate din substanţa lucrurilor supuse timpului, iar principiul a ceea ce este etern face parte cu necesitate din substanţa lucrurilor eterne.[83] Or, dacă timpul şi eternul nu se amestecă, atunci, potrivit interdicţiei aristotelice de a încălca genul,[84] timpul trebuie exclus din definiţia tuturor obiectelor care îndeplinesc exigenţele unei cunoaşteri precise.[85] Exista din acest motiv o ierarhie strictă a valorii ştiinţelor, în funcţie de precizia lor, care depindea de cantitatea de materie sensibilă pe care o conţinea obiectul ei.[86] Cu cît obiectul era mai puţin sensibil, cu atît ştiinţa era mai precisă şi, deci, mai înaltă în ierarhia certitudinii. Ce însemna oare `mai puţin sensibil'? Evident, însemna 'în mai mică măsură supus naşterii şi morţii, generării şi alterării – adică supus timpului. Din nou, elementul crucial al preciziei, criteriu al ierarhiei, este relaţia pe care obiectul acestor ştiinţe o are cu timpul. Ca un exemplu concret, pentru Aristotel, geometria este *naturaliter* inferioară în precizie aritmeticii, iar fizica, ştiinţa celor sensibile, este în acelaşi mod inferioară geometriei.[87]

Am văzut mai sus că, potrivit lui Aristotel, timpul trebuia categoric exclus din definiţia obiectelor matematice – iar această interdicţie, pur grecească, a intrat în canonul matematicii pînă ce, în secolul al XVII-

---

[82] Aristotel, *De caelo,* III, 7, 306a 10 Q. L. Stocks, p. 397). În treacăt fie spus, aplicarea fără discemămînt a acestui principiu stă la originea multora din sofismele inventariate de Aristotel *(Orxanon* IV: *Respingerile sofistice).*

[83] Aristotel, *Metafizica,* IX, 10, 1059a 5 (Tricot, t. II, p. 576).

[84] Aristotel, *Analitica secundă,* I, 7, 75a (Florian, p. 32).

[85] Funkenstein, Teologie ~i imaginaţie ştiinţifică, p. 265.

[86] Aristotel, *Analitica secundă, I, 27,* 87a (Florian, p. 110).

[87] O discuţie mai amănunţită, în functie de cauze reale şi aparenţe observate, la Duhem, *Le Systeme du Monde,* t. I, pp. 148-150.

lea, a fost definitiv eliminată de acolo. Francis Bacon încă nu o eliminase în 1620, din ceea ce el credea a fi un *novum organum,* menit unei *instauratio magna:* el continua să creadă că scopul cunoaşterii este de a descoperi forma lucrurilor, independent de mişcarea lor, adică de evoluția lor în timp.[88] Pe această interdicție de a trata matematic lucrurile care se schimbă în timp se bazează ideea, atît de străină modernilor, că fizica nu poate fi matematizată. Argumentul filozofic era următorul: lucrurile coruptibile sunt tranzitorii, iar obiectele matematicii nu sunt; deci principiile fizicii şi matematicii țin de genuri diferite, genurile nu trebuie amestecate, iar efortul de a transforma corpurile fizice în figuri geometrice, aşa cum pretindea programul lui Platon din *Timaios 48* e-56 c,[89] nu poate fi decît perfect nerezonabil.[90] Argumentul matematic era acela că orice demonstrație trebuia să fie făcută într-un număr finit de paşi; or, dacă timpul ar intra în calcul ca *substanță* a lucrurilor studiate, atunci operațiile de sumare nu ar avea capăt.

Însă prin contaminarea cu timp a matematicii, din care s-au născut atît analiza matematică, cît şi ştiința modernă a naturii (i.e., fizica galileo-newtoniană), modernii au arătat fără echivoc că se poate face ştiință exactă nu numai cu obiecte spațial finite (geometrie), ci şi cu obiecte temporal infinite; altfel spus, cu 'fluxiuni' – acesta este numele cu care a botezat Newton cantitățile care variază continuu în timp. Iar acest lucru era posibil dacă s-ar fi reuşit să se lege variațiile în timp de problema sumării seriilor infinite: este ceea ce a reuşit Newton cel dintîi să facă (numind 'metoda mea' combinația dintre seriile infinite şi vitezele de variație în timp), în lucrarea *Methodus fluxionum et serierum infinitorum*.[91] Prin urmare, s-a putut construi *eine strenge Wissenschaft* pornind de la timp şi făcînd față problemelor ridicate de 'infinitatea' intrinsecă rezultată din temporalizarea obiectelor numai în

[88] Francis Bacon, *Noul Organon,* II, 1, p. 105 *(Callected Works of Francis* Bacon, p. 119).

[89] Ceea ce Platon numeşte 'raționament hibrid' *(Timaios,* 52b), Duhem consideră că este raționamentul geometric, care ține deopotrivă de intuiția intelectuală *(noesis)* şi de percepția sensibilă *(aisthesis). – Cf.* Duhem, *L'aube du* savoir, p. 9.

[90] Aristotel, *De caelo,* III, 8, 306b (J. L. Stocks, p. 397; pentru refutarea matematizării propuse de Platon, vezi tot capitolul 8, de la 306b la 3076; Stocks, pp. 397-399).

[91] Carl B. Boyer, II *History of Mathematics,* pp. 383; 397.

momentul în care a fost corect identificată legătura timpului cu nelimitarea, atunci cînd s-a reuşit tratarea celor tranzitorii în termeni de serie infinită cu sumă finită. Astfel, paradoxul divizării infinite a timpului dintr-unul din paradoxurile lui Zenon poate fi rezolvat arătînd, prin raţionament infinitezimal, că există o limită finită a raportului dintre doi infiniţi mici (rezultatul diviziunii infinite a unui interval finit) – spaţiul parcurs şi timpul scurs –, iar această limită finită este viteza instantanee.

Ideea fundamentală este atît că (i) timpul e o noţiune care implică în mod natural nelimitarea, cît şi împrejurarea că (ii) acest infinit care ne scapă printre degete poate fi totuşi sesizat intelectual, adică 'prins', dacă este împărţit în infinitezimali identici, care sunt apoi supuşi regulilor aritmetice ori geometrice tradiţionale, deja cunoscute din epoca în care timpul nu intra deloc în calculele oamenilor. Raportul nostru cu temporalitatea se bazează pe reducerea acesteia la secvenţe infinite de finituri operabile în paşi finiţi. Este ideea formulată de Bergson atunci cînd a propus distincţia între timp şi durată, avertizînd împotriva acelei spaţializări a temporalităţii, pe care, argumenta el, o induce inevitabil orice încercare de a lega timpul de număr.[92] Pentru Bergson, un apărător al categoriilor bazate pe timp (identificate apologetic cu *organicul)* împotriva celor bazate pe spaţiu (identificate răutăcios cu *mecanicul),* habitudinile 'mecanico-spaţializante' ale inteligenţei nu pot decît trăda veritabila esenţă a realităţii, care, în viziunea sa, era exprimată de fluiditatea şi curgerea timpului, de durată, de temporalitate. *Du mecanique plaque sur du vivant* – ar fi fost, în termenii lui Bergson, rezultatul fixării temporalităţii cu ajutorul numerelor, printr-o *strenge Wissenschaft.* Acel 'timp', odată fixat prin număr, ar fi încetat să mai fie o veritabilă durată, devenind un 'timp spaţializat'.

Morala acestei istorii este că nelimitatul poate fi dominat numai prin limitat, infinitul numai prin finit, timpul numai prin spaţiu, temporalitatea numai prin eternitate, relativul numai prin absolut. Şi aşa mai departe, la nesfîrşit, pentru toate polarele recesive. E foarte posibil ca raţiunea acestei recesivităţi să nu fie decît un discret semnal

[92] Henri Bergson, *Sur les donnees immediates de la Conscience,* chap. II, pp. 57-106. « Mais toute idee claire du nombre irnplique une vision dans l'espace. »

ontologic, lăsat în ființa lucrurilor ca o semnătură divină. Aşa cum principiul relativității stă sau cade împreună cu existența unui absolut, care este constanta universală a naturii pe care o numim viteza luminii în vid, tot aşa asimetria polarelor recesive poate să-şi tragă ființa din faptul elementar că lumea începe întotdeauna cu un absolut şi continuă cu necesitate printr-un relativ. Iar ultimul nu poate să fie decît recesiv în raport cu primul. Termenul tare este întotdeauna absolutul. După cum viața este singura certitudine absolută a tuturor ființelor vii, la fel moartea este singura certitudine absolută a tuturor relativiştilor: aceştia de toate se pot îndoi, mai puțin de faptul că într-o zi tot vor muri.

Astfel că, oricît ne-am identifica cu substanța temporală a lumii şi oricît am echivala veritabila substanță a lumii cu timpul care 'bate, loveşte' (şi nu cu vremea care 'stă, vremuieşte'), deşi cezura care separă eternitatea de timp şi esența de accident se retrage în locuri mereu mai ascunse şi se travesteşte în chipuri tot mai neaşteptate, ea rămîne la fel de activă (chiar dacă mai puțin *aparentă*) şi îşi marchează prezența în lume într-un mod care nu poate fi nici şters, nici uitat, nici evitat – printr-o discretă asimetrie constitutivă a întregii Creații. Iar această asimetrie, semn în lucruri a cezurii, e de neocolit. În mod poate că nu de tot paradoxal, unde se ascunde ea, acolo şi urma prezenței lui Dumnezeu mai poate fi încă găsită, ca o amintire care Vine dintr-un trecut demult scufundat, reîntoarsă limpede şi senină la suprafață, clară şi diafană ca o iubire lipsită de încercări şi obligații. Ca parfumul cuiva care tocmai s-a smuls din îmbrățişarea noastră şi ne-a rămas impregnat în piele, aşa cum ne rămîne şi polenul pe palme – praf din adieri şi miresme – după ce am cules flori.

[3] Există 'egalități asimetrice'. Cînd spun 'A=B', pot înțelege trei lucruri: (i) fie că 'A=B', adică 'A=A'; (ii) fie că 'A≠B' şi 'B' capătă toate trăsăturile lui 'A'; (iii) fie că 'A≠B' şi 'A' capătă toate trăsăturile lui 'B'. Să luăm un exemplu: 'istoria este ştiință' 'I=S'. Cele trei sensuri sunt: (i) a face istorie înseamnă a face ştiință şi a face ştiință înseamnă a face istorie; (ii) a face istorie înseamnă a face ştiință; (iii) a face ştiință înseamnă a face istorie. Concluzie. Cu excepția identităților, care sunt simple tautologii, repetiții lipsite de spor conținutistic, toate egalitățile sunt asimetrice.

Cele mai interesante egalităţi asimetrice sunt cele create de istorie şi furnizate reflecţiei noastre de istoria culturii. Aristotel ştia că ştiinţa conferă putere, iar Francis Bacon a afirmat-o programatic. Dar ecuaţia 'cunoaştere = putere', deoarece este intrinsec asimetrică, a cunoscut două interpretări foarte diferite de-a lungul recentei ei istorii. Primul sens are ca presupoziţie faptul că ştiinţa este bunul care trebuie obţinut şi, odată obţinut, puterea decurge din ea, oarecum de la sine, fără să o cauţi neapărat. Este, riguros, sensul acordat de Bacon în *Novum Organum:* 'cunoaşterea este şi putere' şi din acest motiv naturii nu îi poţi comanda decît dacă i te supui.[93] Al doilea sens este cel adoptat de civilizaţia noastră, de îndată ce revoluţia industrială a creat un termen mediu neaşteptat între cunoaşterea ştiinţifică şi puterea banilor rezultată din comerţ. Acest sens susţine că ştiinţa trebuie căutată în scopul dobîndirii puterii. Civilizaţia noastră crede, invers decît identitatea dorită de Bacon, că 'puterea este şi cunoaştere'. Ambele civilizaţii invocă aceeaşi ecuaţie 'ştiinţa e putere'. Dar civilizaţia pre-industrială înţelegea egalitatea dinspre cunoaştere, în timp ce civilizaţia post-industrială o interpretează dinspre putere.

Un alt exemplu istoric este cel sugerat de Alain Besançon în cartea sa *L'image interdite*[94]: ecuaţia ‚imaginea zeului este un om’ . Cînd grecii sculptau un om, aveau în faţă imaginea unui Zeu. Zeul era o fiinţă perfectă, avea chipul unui om perfect. În chipul omului reprezentat ei Vedeau imaginea Zeului. Cu timpul, oamenii au răsturnat asimetria în favoarea omenescului, după ce fusese, pînă la ei, în favoarea Zeului: şi, cum au făcut presocraticii, au început să critice identificarea Zeului cu imaginea profană a omului. Egalitatea alunecă foarte subtil prin termenii egalităţii.

[4] Sentimentul modernilor că sunt primii, că nu sunt decît fiii timpului lor, că tradiţia lor nu este moştenită, ci inventată. Convingerea întregului secol al XVII-lea a fost că a rupt-o definitiv cu trecutul. De aici obsesia celor mai importanţi creatori de atunci că opera lor este aurorală într-un sens absolut. Metafora piticilor cocoţaţi

---

[93] *The Great Instauration,* Plan of the Work, p. 32.
[94] 94 Alain Besan~on, *Imaginea interzisă,* pp. 19-71.

pe umeri de giganți, lansată la mijlocul secolului al XII-lea[95] a suferit şi ea o inversiune de sens remarcabilă, tot în secolul al XVII-lea.[96] La Bernard din Chartres, semnificația ei era că noi, modernii, vedem mai bine anumite lucruri deoarece, în ciuda faptului că nu suntem decît nişte pitici neînsemnați, ne aflăm cocoțați pe umerii uriaşilor care ne-au precedat, în Antichitate. La Francis Bacon, anticii erau văzuți ca tineri, iar vremurile noastre, cele noi, erau văzute ca fiind cele cu adevărat Vechi, antice. De aceea, anume prin afirmația lui Descartes că „Noi suntem cei Vechi" trebuie interpretată reluarea formulei lui Bernard din Chartres de către Newton în cunoscuta scrisoare către Hooke, din 5 februarie 1675: omițînd să menționeze *piticii,* Newton inversa sensul modestiei în hiperbolă laudativă. A putut-o face numai deoarece sensul timpului, într-un sens, fusese el însuşi inversat, prin identificarea anticilor cu tinerii (care ştiu puțin) şi a modernilor cu bătrînii (care ştiu multe). Umbra acestor inversări este sentimentul că pentru tot ce fac acum modernii nu există nici un precedent (iar 'acum' este tot timpul, este mereu – şi 'acum'; şi 'acum', şi 'acum'). Epigraful pe care Montesquieu l-a pus la prima ediție a *Spiritului legilor* era, pentru acest sens, foarte sugestiv: *„Prolem sine matre creatam"* (am creat acest vlăstar fără ajutorul unei mame), ceea ce vrea să însemne că opera sa nu are nici model în trecut şi nici precursori.[97]

Figura *retorică* a rupturii s-a transformat, cu timpul, în realitatea neliniştitoare a unei fără-de-întoarcere rupturi cu trecutul. Este, în fond, semnificația de adîncime pe care Tocqueville a crezut că o poate atribui *intențiilor* Revoluției Franceze: „ În 1789, francezii au făcut cel mai mare efort depus vreodată de un popor, pentru a-şi tăia în două, aşa zicînd, destinul şi pentru a aşeza o prăpastie între ceea ce fuseseră pînă atunci şi ceea ce voiau să fie de atunci înainte. În acest scop, au luat tot soiul de precauții pentru a nu duce nimic din trecut în noua lor condiție; [...] În fine, n-au uitat nimic pentru a se face de

[95] Alain de Lille face aluzie, în *Anticlaudianus* (scris în 1182 sau 1183), la această vorbă a lui Bernard din Chartres (mort între 1126 şi 1130), potrivit căreia modernii ar fi nişte pitici cățărați pe umeri de uriaşi (E. R. Curtius, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin, p.* 143).

[96] Vezi M. Călinescu, *Cinci fețe ale modernității,* pp. 25-28; 31-34.

[97] Notice sur Montesquieu, in : *CEuvres Completes* de Montesquieu, tome 1, p. V.

nerecunoscut".[98] Această stranie voință de separare, de uitare, de autonomie absolută în raport cu trecutul şi cu orice precedent ar putea explica şi noutatea modernității. Pe care iată cum a formulat-o tot Tocqueville, în ultimul capitol al marii sale lucrări despre democrația în America: „Urc din secol în secol pînă la Antichitatea cea mai îndepărtată; nu zăresc nimic care să semene cu ceea ce am sub ochi [modernitatea politică, exprimată prin caracterul irezistibil al principiului egalității]. Trecutul nu mai luminează viitorul, iar spiritul îşi croieşte drum prin beznă."[99]

Suntem deja foarte aproape de cuvintele retro-profetice ale lui René Char – „Moştenirea noastră nu e precedată de nici un testament" –, cu care Hannah Arendt a ales să deschidă capitolul intitulat „The Gap Between Past and Future" din cartea prin care a încercat să gîndească situarea între trecut şi viitor ca pe criza înseşi a culturii moderne.[100] Este kerygma unui viitor (mai exacți ca noi, strămoşii noştri îi spuneau viitorului – *venitor)* care nu mai poate invoca în favoarea venirii lui nici un trecut. În acelaşi timp, fantazările legate în secolul al XVII-lea de *renovatio, instauratio magna, prisca sapienza, prisca theologia* ideea că ruptura cea mai decisivă cu trecutul imediat este, în acelaşi timp, şi o conectare extra-temporală (scurtcircuitînd timpul) la un trecut îndepărtat, situat *illo tempore.* Este primul simptom al pierderii rădăcinii: ce este mai îndepărtat (în spațiu şi în timp) este, în mod straniu, resimțit ca fiind ceea ce este mai apropiat. Pentru moderni, mai aproape de corp nu este cămaşa, ci haina: nu ființa, ci aparența – adică năzuința, bovarizarea socială, utopia metafizică: *revoluția* în sens etimologic . Iar spiritul rătăceşte în tenebre.

[5] Cei care în Evul Mediu se defineau ca fiind 'moderni' o făceau prin opoziție față de antici. Era o opoziție de distanță, prin comparație. Noi, azi, cînd spunem 'modern' ne gîndim nu la o definiție de relație, ci la una de conținut. Noi nu suntem moderni în raport cu cei care nu sunt moderni, ci suntem moderni *qua* moderni. Suntem

---

[98] Alexis de Tocqueville, L'ancien regime et la Révolution, p. 43.
[99] 99 Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America,* vol. 2, p. 357.
[100] Hannah Arendt, *Between Past and Future,* p. 3.

acel tip de om care se simte în mod natural superior tuturor celor care l-au precedat[101] şi pentru care faptul de a fi modern constituie în sine o valoare. Este, ne amintim, maniera lui Gianni Vattimo de a caracteriza modernitatea: „modernitatea este epoca în care devine o valoare determinantă faptul de a fi modern".[102] În acelaşi sens, Pierre Manent spunea că „a deveni modern înseamnă a deveni-conştient-că -eşti-modern", ceea ce revine la a spune că „sentimentul de a trăi în istorie ca în elementul propriu al omului [...] reprezintă aspectul esenţial [..] al experienţei moderne".[103] Or, sentimentul de a trăi în istorie presupune faptul de a fi în timp, de a te gîndi pe tine-ca-om *qua* temporalitate. – De a admite, în fond, că eşti făcut din *timp* şi treci, tot aşa cum muntele e corp întins în *spaţiu* şi rămîne, chiar dacă îl muţi.

Libertatea celor vechi – s-a observat oare efectul de aruncare în trecut pe care separarea modernă faţă de tradiţie o impune tuturor ne-modernilor? a nu fi modern înseamnă, oarecum, a deveni automat antic – se asocia spontan cu un spaţiu bine delimitat: *polis-ul* şi agora, cetatea şi *forum-ul.* Vechea libertate se întemeia în spaţiu, ţinea de spaţiu şi era garantată prin existenţa a ceva static, delimitat, finit şi putînd fi cuprins dintr-o privire. Spre pildă, cînd era democraţie, aceasta nu putea fi decît directă. Libertatea anticilor se referea la dreptul de a exercita o funcţiune publică. Era orientată spre exterior şi se *exercita,* cam aşa cum omul normal îşi poate exercita asupra unui corp exterior forţa sa fizică, cu scopul de a-l mişca. Distingînd între libertatea antică şi cea modernă, Benjamin Constant se referea la prima ca la un *exercice,* prin libertate înţelegîndu-se „împărţirea puterii sociale între toţi cetăţenii aceleiaşi patrii".[104] Libertatea anticilor era epitomizată de spaţiul unde aceasta se putea exercita,

---

[101] Pierre Manent, *Cetatea Omului,* pp. 18;12. Allan Bloom semnalează împrejurarea, care nu i se pare deloc neglijabilă, că şcoala de gîndire care este azi (1975) dominantă în universităţile americane se consideră superioară tuturor celor care au precedat-o *(Giants and Dwarfs,* p. 345).

[102] Vattimo, *Societatea transparentă,* p. 5. Iată opinia lui Bernanos (formulată în iunie 1944) faţă de acest mod de a defini o însuşire, oricare ar fi ea: «Ce monde qualifié bëtement de moderne, comme si le fait d'exister aujourd'hui était pour lui une justification suffisante [...]» *(La France contre les robots,* p. 209)

[103] l03 Manent, *op.cit.,* „Introducere: problema omului", p. 13.

[104] Benjamin Constant, „De la liberté des anciens comparée á celle des modernes" (Discours prononcé á l'Athénée Royal en 1819), in *: Adolphe et OEuvres* choisies, pp. 158-162.

motiv pentru care ea stătea sub semnul spațialității deschise între oamenii care alcătuiesc o comunitate adică, sub semnul spațiului public. Deschisul prin care *politicul* se manifesta la antici era spațiul public.

Montesquieu[105] a exprimat opoziția dintre cei vechi şi moderni prin observația că moravurile 'noastre' (adică ale modernilor) au fost îmblînzite şi perfecționate prin schimburile comerciale. Presupoziția acestui mod de a construi opoziția antic vs. modern este că experiența modernă se condensează în comerț.[106] Cum vedem, libertatea modernă a fost spontan asociată cu negustoria, cu comerțul – adică, în termeni tehnici, cu schimbul între lucrurile care pot găsi numai în existența unei piețe fluide acel tip de realitate care le face în acelaşi timp utile şi echivalente. Adică, în alți termeni, schimbul se asociază în mod spontan cu ceva de ordinul desfăşurării, al procesului – de ordinul a ceva care se petrece şi care îşi află stabilitatea de funcționare numai în actul desfăşurării. Nu *unde* se petrece este important, ci faptul însuşi că se *petrece.* Nu că are un *loc* de desfăşurare este important în cazul comerțului, ci că *are loc* – că se petrece. Comerțul pune deci în joc *temporalitatea* subiacentă desfăşurării proceselor de schimb, iar din acest motiv schimbul este o activitate eminamente dinamică. Libertatea modernă se întemeiază pe timp, ține de temporalitate şi este garantată prin desfăşurarea neîngrădită a ceva dinamic, indefinit, imposibil de cuprins dintr-o privire, ceva pe care, pentru a-l sesiza, trebuie să îl laşi să se desfăşoare. Libertatea modernilor, prin urmare, se referă la dreptul de a putea face ce vrei, deci la posibilitatea de a te bucura nestingherit de subiectivitatea ta neîngrădită. Este o libertate care, deşi are cu necesitate forme de expresie exterioare, îşi are originea şi sediul în interioritatea omului. Dacă libertatea anticului era expresia încadrării sale depline într-o colectivitate care îl precedă, libertatea modernului este expresia voinței sale individuale de a fi şi altceva decît încadrarea sa în colectivitatea care îl precedă. În termenii lui Benjamin Constant,[107] dacă anticii numeau libertate „împărțirea puterii sociale între toți cetățenii aceleiaşi patrii", modernii numesc

---

[105] OEuvres *Complétes,* t. I, pp. 273 sq.

[106] Observația este a lui Pierre Manent, *op.cit., p. 47.*

[107] Constant, „De la liberté des anciens comparée á celle des modernes", *loc.cit., p.* 161.

libertate „garanțiile acordate de instituții de a putea gusta [propriile lor] plăceri“. Căci, dacă libertatea anticilor era un *exercice* legat de existența unui *spațiu public,* libertatea modernilor este *o jouissance,* bazată pe existența unui spa*țiu privat.* Or, ce presupune existența unui spațiu *privat?* Presupune afirmarea şi cultivarea interiorității, adică, dacă ținem seama de legătura stabilită de Kant între forma interiorității *(innere Sinn)* şi intuiția temporalității,[108] presupune timpul, ca substrat ultim al realității lumii. Libertatea modernilor, prin urmare, este epitomizată de interioritatea unde aceasta îşi are originea şi locul – iar acest loc este un 'deschis' făcut în scurgerea timpului. Deschisul prin care *politicul* se manifestă la moderni este mobilizarea tuturor proceselor de cooperare umană care implică temporalitatea. Libertatea modernilor stă, prin urmare, sub semnul timpului – al timpului şi a ceea ce este privat.

Seria antică: adunarea cetățenilor (corp politic), spațiu public, exterioritate, spațiu. Seria modernilor: schimb comercial, piață liberă (fără corp politic, care este consumat pînă la exhaustiune de 'corpul economic'), interioritate, spațiu privat, timp.

[6] Principiul politic al celor vechi era datoria. Al celor moderni, libertatea şi egalitatea. Deosebirea esențială dintre principiile politice ale celor vechi şi principiile politice ale modernilor constă în faptul că datoria este un principiu care este în sine limitat, în timp ce atît libertatea, cît şi egalitatea sunt principii care nu posedă nici o regulă internă de limitare. Datoria față de cetate nu poate fi sporită oricît, căci, dacă ar fi, atunci ar trece în contrariul ei, devenind servitute. Principul datoriei, deci, este în sine limitat. Dimpotrivă, atît libertatea, cît şi egalitatea sunt nelimitate în principiul lor, fiecare dintre ele putînd spori indefinit, fără nici o limită în natura lor proprie.

[108] 108 Potrivit lui Kant, form a este ceea ce face ca diversul fenomenului să poată fi ordonat în anumite raporturi, iar timpul este forma simțului intern, a interiorității. Timpul este o reprezentare necesară, care se află la baza tuturor intuițiilor. Kant spune, cu privire la fenomene, că timpul însuşi nu poate fi suprimat, deşi se poate face foarte bine abstracție de fenomene în timp *(Critica rațiunii pure,* pp. 65; 74). Ei bine, în aceşti termeni, modernitatea ar fi acea situare a omului pentru care faptul că toate fenomenele se desfăşoară în timp este permanent însoțit de conştiința că nu mai există nici o posibilitate de a mai face vreodată abstracție de acest fapt.

Niciodată egalitatea nu va putea fi deplin garantată şi nici în mod deplin gîndită. Ea are elasticitatea indefinită a naturii umane înseşi. Mereu se va descoperi că există însuşiri şi aspecte în privința cărora oamenii sunt inegali. Legislația identificării inegalității şi, consecvent, a impunerii egalității nu poate fi în principiu gîndită pînă la capăt şi, de aceea, nu poate exista un orizont de închidere al egalității. Altfel spus, egalitatea nu este realizabilă printre-o legislație finită, potrivit unui concept care să poată fi *a apriori* dat. Că nu există o legislație *încheiată* care să realizeze în mod deplin şi complet egalitatea înseamnă, propriu-zis, că egalitatea nu poate fi gîndită, în principiul ei, pînă la capăt. Ea este intrinsec nelimitată. Aceleaşi lucruri, schimbînd ce e de schimbat, pot fi spuse cu privire la libertate. Avem, aşadar, următoarea concluzie: esența principiului politic tradițional este *limitarea;* esența principiului politic modern este *nelimitarea.*

În *Philebos*,[109] Platon face o discuție a realităților, după cum acestora li se poate aplica fie categoria limitatului, fie cea a nelimitatului. Anumite lucruri, precum plăcerea ori durerea, sunt prin natura lor nelimitate, atît în dimensiunea lor, cît şi în capacitatea de a spori necontenit.[110] Acest tip de realități „aparține genului care nu are şi nici nu va avea vreodată, în sine, şi pornind de la propriile temeiuri, nici început, nici mijloc, nici sfîrşit“.[111] Aici, presupoziția absolută a raționamentului lui Platon este aceea că oriunde există devenire nu poate fi formulată o limită naturală a conceptelor care se referă la ea. Platon susține că entitățile care sunt prin natura lor susceptibile să devină 'mai mult' şi 'mai puțin' trebuie înțelese ca aparținînd genului nelimitatului, în timp ce entitățile cărora le corespund numere naturale ori care pot fi puse în raporturi întregi (sau armonice) țin de natura limitatului.[112] Tradusă în alți termeni,[113] presupoziția platoniciană

---

[109] Platon, *Philebos,* 24a-26c *(Opere,* VII, pp. 37-4C).
[110] Philebos, 27e (op.cit., p. 43).
[111] Philebos, 31a (op.cit., p. 47).
[112] *Philebos,* 24e-26a. E limpede că Platon gîndeşte aici ca un matematician. Pentru el, entitățile care pot fi descrise printr-un număr țin de natura limitatului, iar prin 'număr', fără dubiu, Platon înțelege aici numerele naturale ori cele raționale. Dimpotrivă, entitățile cărora nu li se poate atribui 'un număr', ci ceea ce Platon numeşte 'mai mult' sau 'mai puțiri, sunt cele cărora le convine natura nelimitatului. Rapoartele de nelimitate pot fi limitate, dacă rezultatul raportului este un întreg, 'un număr' – sau, cum spune Platon, „orice ar fi număr în raport cu număr sau măsură în raport cu măsură“

afirmă că oriunde avem de a face cu noțiuni în definiția cărora timpul intră ca o trăsătură inconturnabilă, categoria sub care în mod automat cad aceste noțiuni este aceea a nelimitării. Kant a regăsit acest gînd în construcția esteticii transcendentale, atunci cînd a argumentat că, întrucît timpul este forma pură a oricărei intuiții sensibile, reprezentarea originară de *timp* trebuie cu necesitate să fie dată ca ilimitată.[114]

[7] Împărțirea lumii în celest şi sublunar ori în esență şi accident pare a ține tot de criteriul temporalității: operația prin care esența este deosebită de accident discriminează între ceea ce obiectul (substratul, 'ipochimenul') posedă tot timpul, şi nu îi poate fi cu nici un chip smuls, şi ceea ce, putîndu-i fi smuls, nu îi aparține tot timpul – adică nu îi revine în realitate. 'Tot timpul' înseamnă, aici, 'fără putință de a fi înlăturat', 'ținut mereu laolaltă', 'non-separabil' – adică: plin de realitate, real în cel mai înalt grad, deci: esențial. 'Tot timpul' implică deopotrivă identitatea şi inalterabilitatea, adică sustragerea de sub domnia timpului şi, pe cale de consecință, esența. Deci: cînd spunem că o anumită însuşire este esențială înțelegem prin asta că însuşirea respectivă este inalterabilă temporal. Timpul este, în fond, granița care separă esența de accident.

Acest fapt reiese cu deosebită forță dintr-un pasaj din *De filiatione Dei libellus* (II, 61, 1-9) de Nicolaus Cusanus: „Noi, care aspirăm la filiația divină, nu trebuie să ne legăm de lucrurile sensibile, care nu sunt decît semne şi imagini ale adevărului. [...] Astfel, în lucrurile sensibile însele, noi trebuie să contemplăm lucrurile inteligibile. Şi, printr-un fel de comparație între termeni care sunt, unul față de celălalt, într-un raport de incomensurabilitate, noi ne putem ridica de la lucrurile care *trec* şi care *curg o dată cu timpul,* de la lucrurile a căror ființă constă dintr-un *flux instabil* la lucrurile eterne, acolo unde orice succesiune a dispărut şi unde putem *rămîne* în *stabilitatea*

(Philebos, 25a; 25e şi 26a). Deducem de aici că nelimitate sunt, deci, numai entitățile exprimabile prin numere iraționale, deoarece numai lor li se potriveşte, prin raport cu măsurabilele, incomensurabilitatea (vezi *Philebos,* 26a).

[113] Vezi Andrei Cornea, nota 32, p. 98, în: Platon, *Opere,* vol. VII.

[114] Kant, *Critica rațiunii pure,* „Despre timp", § 4, p. 75.

permanentă a repausului."[115] Opozițiile sunt, toate, cele tradiționale, poziția față de timp fiind piatra de încercare şi de separare. De o parte, lucrurile care curg o dată cu timpul, antrenate într-un flux instabil, şi care de aceea trec; de cealaltă parte, lucrurile care sunt eterne şi care nu se lasă duse – care rămîn deoarece sunt stabile şi permanente. Eternitatea nu e gîndită prin evacuarea scurgerii temporale, ci prin înghețarea acesteia: prin transformarea timpului în spațiu. În acest chip, pentru pre-moderni, a valoriza eternitatea împotriva timpului era încă un mod de a confirma preferința lor metafizică pentru spațiu, pentru esențe, pentru văz, pentru cuprindere, pentru finit.

Din acest motiv, criteriul poziției față de timp (ori al măsurii în care orice este deja pătruns, în chiar definiția sa, de timp) poate fi folosit şi ca un detector al modernității. Ce este modernitatea? – Este gîndirea care tinde să transforme orice lucru în temporalitate şi pentru care categoria centrală a oricărei gîndiri a devenit timpul. La pragul de trecere, acest criteriu poate fi exprimat succint astfel:

pentru $(\forall)\mathfrak{I}$ tradițional, astfel încît $\mathfrak{I}\neq\mathfrak{I}(t)$, $(\exists)\mathfrak{I}$, astfel încît $\mathfrak{I}\neq\mathfrak{I}(t)$.

Cînd apare modernitatea? Evident, atunci cînd, potrivit criteriului propus de paradoxul soritului, cantitatea de concepte *temporalizate a* devenit suficient de mare pentru a da *tonul* întregii gîndiri. În plus, mai există, ca marcă a spiritului modern, şi voința de temporalitate, manifestată ca aversiune față de ideea de substanță ori față de gîndirea bazată pe esențe. De îndată ce modernitatea este instalată şi funcționează *full power,* se trece de la $(\forall)\mathfrak{I}$, $\mathfrak{I}\neq\mathfrak{I}(t)$, la $(\forall)\mathfrak{I}$, $\mathfrak{I}=\mathfrak{I}(t)$. Acesta este criteriul crucial al triumfului modernității: dizolvării în timp nu i se mai poate sustrage nimic. Modernitatea nu doar că acceptă temporalitatea (sub forma voinței de temporalitate), dar o transformă sistematic în 'substanță' a tuturor reprezentărilor sale.

[8] Istoria acestei aduceri-la-unitate prin temporalitate nu este recentă. Recentă este numai aducerea întregii realități la numitorul comun al temporalității şi, fireşte, nouă este şi capcana psihologică.

[115] Nicolai de Cusa, *Opuscula* I, ed. Paulus Wilpert, Hamburg: Felix Meiner, MCMLIX, pp. 45-46 (sublinierile îmi aparțin).

La fel cum 'a fi modern' înseamnă cu necesitate şi inconturnabil 'a deveni *tot* mai modern', tot aşa noi nu mai putem scăpa de conştiința că timpul este realitatea ultimă a lumii – blocați cum suntem în neputința de a mai găsi vreun reper stabil într-o lume care se dizolvă tot mai mult şi din ce în ce mai ireversibil în timp. Noi am ajuns să resimțim atît de profund pondere a temporalității, gravitate a situării temporale, deoarece azi majoritatea referințelor gîndirii şi cvasitotalitatea valorilor au încetat să mai fie 'spațial' construite. Adoptînd modelul 'temporal' de construcție, acestea nu şi-au mai putut păstra substanțialitatea nici măcar atunci cînd principiul stabilității era afirmat, în virtutea tradiției, care o cerea. De îndată ce timpul devine metafora lumii, nici o stabilitate nu mai poate fi salvată, cu nici un preț. Existența, care înainte vreme era 'spațializată', azi a devenit din ce în ce mai 'temporalizată'. Chiar şi lui Dumnezeu i se căuta locul, în disputa nullibistă – *ultima* dispută filozofică în care existența lui Dumnezeu (legată de problema spațiului) a mai constituit miezul unei veritabile confruntări. Cu un instinct sigur, spațializantul Henry More a simțit că pericolul inversării atributelor tradiționale ale ființei era legat, într-un fel obscur, de decizia lui Descartes de a gîndi non-spațial 'localizarea' gîndirii şi de a nu mai oferi nici un 'adăpost', în existență, celor spirituale. Din chiar acest refuz a rezultat faptul că, după Descartes, modernii au început să gîndească existența diferit. Iar în locul viran, rămas vacant *după* evacuarea 'spațiului din modul în care era tradițional gîndită existența, după o *vreme,* a intrat, revărsîndu-se şi inundîndu-ne, timpul.

Spuneam că, dincolo de capcana psihologică şi de amploarea convertirii, 'temporalizarea' referințelor gîndirii nu este recentă. Un exemplu e oferit de articularea ideii de Europa, despre care părintele Scrima îmi spunea cîndva că s-a constituit ca teritoriu continental dinspre latura timpului şi nu dinspre latura geografiei – cum s-a întîmplat într-un mod cu totul natural în cazul Africii ori al celor două Americi. Europa, rapid spus, este starea de spirit care s-a constituit prin mobilizarea tehnicilor de proiectare temporală. Recunoşti veritabilul spirit european după capacitatea întreprinderii umane de a se potrivi timpului, după talentul de a crea în timp (catedralele mobilizau proiectul uman, fără greş şi abandon, timp de secole) şi de a supune timpul, prin virtutea de a întreține ceea ce a fost construit, prin talentul de a face ca lucrurile să dureze în timp (aici s-a produs cel

mai notabil eşec al comunismului, care nu este european: sovieticii ştiu să construiască gigantic, dar nu ştiu să întreţină: lipsa de priză asupra temporalităţii îi face inapţi să cîştige veritabilele lupte ale timpului; ei pot cîştiga bătălii în această luptă, dar, în faţa 'popoarelor timpului', sunt condamnaţi să piardă războiul). Unde istoria este tratată ca proiect şi cucerire, unde tehnica de a mobiliza timpul este folosită pentru a stăpîni spaţiul – acolo începe Europa (îmi spunea părintele Scrima). Şi, cu siguranţă datorită mobilizării temporalităţii în chiar definiţia identităţii sale, anume Europa este primul continent – adică, în sens originar, prima spaţialitate –, care ajunge să domine timpul tuturor celorlalte teritorii geografice. Posibilitatea imperialismului european de a fi eficace la scara întregii lumi nu este inteligibilă în afara legăturii sale cu faptul că Europa a fost primul teritoriu cultural care s-a articulat ca identitate geografică nu pornind de la o definiţie spaţială, ci de la una în termeni de timp. Or, această constrîngere formidabilă – să opui tăria 'slabă' a timpului puterii 'tari' a spaţiului – a forţat gîndirea şi instinctele celor care posedau o identitate bazată pe modelul 'timp' la un efort de creaţie şi de imaginaţie superior celui pretins de utilizarea tradiţională a gîndirii şi a imaginaţiei, în modurile ei 'spaţiale'.

[9] Despre spiritul Evului Mediu, luînd ca model dialogul dintre Adelard din Bath şi nepotul său (*Questiones naturales)* – şi anume ilustrînd punctul de vedere al nepotului –, Étienne Gilson a făcut următoarea remarcă: „A înţelege şi a explica însemna pentru un gînditor al acelor timpuri a putea să arate că lucrurile nu sunt aşa cum par, ci sunt simboluri sau semne ale unei realităţi mai profunde.“ Cît despre Adelard din Bath însuşi, iată ce credea el, răspunzînd obiecţiei nepotului său, dacă nu cumva este „mai bine să punem pe seama lui Dumnezeu toate operaţiile universului“: „Eu nu fac abstracţie de Dumnezeu.“ – susţinea Adelard. „Tot ce există, este de la el şi din cauza lui. Dar natura are ordinea ei şi nu trebuie confundată cu Dumnezeu, cu atît mai mult cu cît, deoarece cunoaşterea a progresat, trebuie să ascultăm şi ce spune ea. Numai cînd ea eşuează în mod

evident, doar atunci ar trebui să se recurgă la explicația prin Dumnezeu."[116]

Acest mod de a raționa, mai întîi pentru Occident şi apoi pentru toată lumea *civilizată,* a creat istorie. În 1660, anul înființării

---

[116] Adelard of Bath, Dodi *Ve-Nechdi* [c.1137; *Dodi Ve-Nechti* (Unchiul şi Nepotul), reprezintă adaptarea ebraică după *Questiones Naturales,* făcută în secolul al XIII-lea de Berachya], ediție şi traducere de Hermann Gollancz, London: Oxford University Press, pp. 91-92; 98-99; 137-138 (http://www.fordham.edu/halsall/source/adelardbathl.html). Traducerea lui Gollanez din *Questiones naturales* este considerată 'careless' de către Charles Homer Haskins (Studies in *the History of Medieval Science*, p. 26; despre preferința lui Adelard din Bath pentru cauzele proxime şi relegarea celor ultime, la pp. 40-41; citatul-cheie este reprodus în nota 102: „Deo non detraho, quicquid enim est ab ipso et per ipsum est. Id ipsum tamen non confuse et absque discretione non [sic] est, que quantum scientia humana procedat audienda est, in quo vero universaliter deflcit ad Deum referenda est. Nos itaque quia nondum [non Deum?] in scientia pollemus ad rationem redeamus."). „The context of Adelard's use of reason marks the first explicit assertion in the middle ages that recognition of divine omnipotence did not preclude the existence of proximate natural causes, and that these could be known only by independent, scientific inquiry' (A. C. Crombie, „Science", p. 579). Este surprinzător că această atitudine modernă a lui Adelard din Bath nu este niciodată menționată de Hauréau. Hauréau îşi organizează comentariul asupra lui Adelard numai pe chestiunea identității şi non-diferenței (*Historie de la philosophie scolastique,* vol. I, Ch. XIV, în special pp. 353-361) – ceea ce sugerează că *această* modernitate, a evacuării lui Dumnezeu din explicațiile ştiințifice, încă nu începuse să fie percepută ca esențială în epoca în care îşi redacta Hauréau studiile medievale. Dimpotrivă, importanța ei va creşte pe măsură ce va deveni tot mai clară conştiința că principiul adoptat de modernitate ca instrument de neutralizare şi anihilare a tuturor tradițiilor care o precedă este proclamatia 'Gott ist tot'. Vezi numărul ridicat de citate identice din Adelard fumizate ca ilustrative de doi autori foarte diferiți în ce priveşte interesele lor cognitive, dar amîndoi foarte conştienți că *aceasta* este modernitatea lui Adelard din Bath: recuzarea autorității tradiției, afirmarea dreptului la opinie independentă, respingerea explicației prin Dumnezeu a fenomenelor naturale, *toate* se regăsesc atît la Crombie („Science", p. 579), cît şi la Haskins (*Studies...*, pp. 40-41). Prioritatea lui *ratio* asupra lui *auctoritas* este reținută şi de Tullio Gregory, care atrage atenția asupra faptului că, în acest mod, vechea concepție asupra naturii ca *voluntas Dei* este înlocuită cu una nouă, natura – *causarum series:* « Oú la *voluntas Dei* est la cause directe des événements physiques, il n'y a pas de recherche des *causarum series,* parce qu'il n'y a pas alors de *series causarum*, mais la volonté de Dieu qui cause directement un phenoméne physique. [...] quand Dieu est la cause directe, il n'y a pas de recherche des causes naturelles. » (Gregory, „La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siécle", pp. 197-198; 212; 213).

Societății Regale din Londra pentru promovarea cunoaşterii naturale, un autor azi complet uitat[117] a publicat o carte cu un titlu de manifest – Britannia Baconica. Reluînd în nume propriu îngăduința de a separa lumea de aici de Împărăția de dincolo-pe care o recomanda în mod expres *Evanghelia după Luca* 20, 25 –, autorul sugerează cititorului că soluția evanghelică poate fi interpretată şi în termenii programului de cercetare a naturii pe care l-am schițat mai sus: „Pune pe seama Naturii lucrările care sunt ale Naturii: şi pe seama lui Dumnezeu, cele care sunt ale lui Dumnezeu."[118] Tot ce poate fi explicat prin cauze naturale *trebuie* explicat prin cauze naturale, *restul* ține de cauzele divine.

Aşadar. (1) În prima etapă, gînditorii pun totul pe seama lui Dumnezeu. (2) În următoarea, gîndesc că lucrurile naturale sunt simboluri şi semne ale unei realități invizibile, mai înalte. (3) Etapa a treia este a gînditorilor care separă lumea în naturală şi supranaturală, considerînd că există metode legitime de investigare a celor două, ireductibile una la cealaltă. (4) A patra etapă este a celor care spun că nu există decît o singură metodă de investigare, continuînd totuşi să admită că există două domenii ireductibile, natural şi supranatural. (5) În fine, etapa a cincea e caracterizată de faptul că propriul ei conținut nu mai poate fi independent, ci este consecința inevitabilă a deciziilor luate în etapele precedente: acum se *constată* că nu poate exista decît o singură metodă de investigație – cea considerată ştiințifică – şi că este absurd să se creadă că ar putea exista şi un alt domeniu de existență, decît cel natural: ca urmare a modului de a pune problemele cunoaşterii în etapa a patra, problema ontologică nu mai admite decît o singură soluție – domeniul supranatural pur şi simplu nu mai poate fi *imaginat* şi, drept urmare, nici gîndit. El încetează să mai *poată* exista.

---

[117] În Encidopedia Britannica (edilia a 15-a), Joshua Childrey nu este nici măcar pomenit.

[118] „Give unto Nature the works that are Nature's: And unto God, those that are God's. "- Joshua Childrey, Britannia Baconica, London,1660, dedicația *(apud* Keith Hutchinson, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy", p. 301).

Cum poate fi încadrat acel maestru chartrez din secolul al XII-lea, Guilelmus din Conches,[119] care spunea că tot ce poate fi explicat natural *trebuie* explicat natural, doar restul aparținînd explicațiilor divine? Şi care explica coruperea umanității în urma Căderii în aşa fel încît factorii fizici erau dominanți, iar cei spirituali, pentru că deveneau pentru pertinența raționamentului pur ornamentali, trebuiau pînă la urmă lăsați de-o parte?[120] Ori colegul său Thierry din

---

[119] Guilelmus din Conches (1080-1145) susținea in *De Philosophia Mundi liber*, împotriva celor pentru care orice inovație era o erezie (probabil Cornificienii, care, în 1141, l-au obligat să părăsească catedra din Paris, unde preda), că Dumnezeu a dat Naturii puterea de a crea, iar Dumnezeu nu poate face ceva fără un motiv sau o utilitate care să poată fi cunoscută; din acest motiv a explica Natura prin forțele naturale puse de Dumnezeu este în perfect acord cu Scriptura: „rațiunea [naturală] trebuie căutată peste tot, iar dacă nu poate fi găsită, abia atunci ne putem lăsa în seama Sfîntului Duh şi a credinței". – Vezi Émile Bréhier, La Philosophie du *Moyen Âge,* p. 143 ; Idem, *Histoire de la philosophie,* t. I, pp. 512-513. Iată comentariul lui Duhem: «le traité *De Philosophia Mundi* est une tentative remarquable pour traiter les questions de Physique par les méthodes de la raison, et sans aucun recours aux enseignements de la Révélation *» (Le Systéme du Monde,* t. III, pp. 96; despre Guillaume de Conches, la pp. 92-112;117-119). Pentru un comentariu la acelaşi citat din Guilelmus din Conches, vezi E. Grant, *The Foundations of Modern Scierue*, p. 21. Tullio Gregory: „Guiglielmo invece pone la sua definizione di natura come presupposto di una visione scientifica del mondo, perché gli permette di attribuire alle cause seconde una propria efficacia. [...] Qui la natura non appare piu come una semplice epifania del divino o un simbolo di realtá morali, ma piuttosto é una forza che presiede al nascere e al divenire delle cose; pur sempre rimanendo soggetta alla divina volnta ('...ut aliquid sit natura operante, necesse est divinam praecedere voluntatem – Philosophia,1, 23; P.L.172, 55), la natura ha avuto una specifica funzione, cioé continuare e completare 1'opera del Creatore, e perció ha acquistato un autonomo valore" (*Anima Mundi,* pp.181;182). O primă prezentare inteligentă a lui Guilelmus din Conches, la Hauréau, *Historie de la philosophie scolastique*, vol. I, pp. 430-446. Pentru teoriile despre maree, vezi Duhem, *loc.cit.* 112-125 (rezumatul teoriei lui Guilelmus, la pp.117-119). Monografia standard este Tullio Gregory, *Anima Mundi*. *La filosofia di Guiglielmo di Conches e la Scuola di Chartres* (comentariul de interes se aflã în capitolul patru: „L'Idea di Natura', pp.178-182).

[120] Dorothy Elford, „William of Conches", p. 325. Natura umană paradiziacă presupunea echilibrul perfect între ponderile celor patru elemente: Căderea a produs alterarea sănătății oamenilor, deoarece condiții- le de viață din afara paradisului terestru i-au făcut pe Adam şi Eva să piardă din căldură şi umezeală, stricînd astfel şi pentru urmaşii lor echilibrul perfect al naturii originare *(Ibidem,* pp. 323-324).

Chartres,[121] care ținea să interpreteze lucrarea celor şase zile, Creația, numai literal şi numai *potrivit* fizicii – secundum physicam *et ad litteram.* Pare neîndoielnic că spiritul care îi anima pe aceştia lucra în ei ca precursorul punctului de vedere *practicat* (nu susținut) cinci secole mai tîrziu de Newton: tot ce poate fi explicat prin raționamente matematice, *trebuie* explicat prin raționamente matematice (de exemplu, sistemul lumii); ceea ce nu poate fi explicat matematic (de exemplu, stabilitatea sistemului solar), *trebuie* explicat prin acțiunea directă a lui Dumnezeu. Consecința imediată a acestui raționament este următoarea: atunci cînd vei fi reuşit să explici şi ceea ce, la început, nu ai reuşit să explici matematic, ce vei face cu *retragerea* lui Dumnezeu din lumea vie, prezentă, a explicațiilor? Vei declara că nu există, *pentru* că nu mai are nimic de explicat? Dacă principiul inițial fusese corect, atunci concluzia mi se pare inevitabilă. Cît timp Dumnezeu este privit ca un rest explicativ, progresele cunoaşterii naturale vor sfîrşi prin a descoperi că „ipoteza Dumnezeu" este, pînă la urmă, inutilă. – Dumnezeul-rest-explicativ[122] nu era decît un nume pentru ignoranța noastră *actuală:* cînd cunoaşterea va progresa, iar această ignoranță va fi înlăturată, o dată cu ea va dispărea şi acest

[121] Este vorba de lucrarea *Opusculum de opere sex dierunt*, din care ne-a parvenit numai prima carte, editată de Barthélemy Hauréau, *Notice sur le Numero 647 des nmnuscrits latins de la Biblioihéque Nationale, pp.* 167-186. Un comentariu al fragmentului editat de Hauréau găsim la P. Duhem, *Le Systéme du Monde,* t. III, pp. 184-193 : „L'audace de Thierry n'est guerre moindre lorsqu'il commente le récit de l'oeuvre des six jours [decît atunci cînd scrie despre 'generarea Cuvintului']; á grands traits, il esquisse une theorie purement physique de l'évolution du Monde." Pentru Thierry din Chartres, «L'oeuvre des six jours s'est deroulée sans aucune intervention directe de Dieu, par le jeu naturel des puissances du feu; il a suffi qu'au premier instant, Dieu créît la matiére, pour que cette matiére, livrée á elle-mëme, produisit le Monde tel qu'il est ni Descartes ni Laplace ne dépasseront l'audacieux rationalisme [sic] de Thierry; ils réclameront mëme, pour que le Monde se puisse organiser, une donnée que le Maître chartrain [...] n'exigeait pas; ils demanderont non seulement de la matiére, mais encore du mouvement; Kant, seul, réduira le rôle du Créateur au degré ou Thierry le raméne " (Duhem, *loc.cit.*, pp.185 ;187 sq.). Cf Tullio Gregory, *Anima* Mundi, p. 1B2. „Questo é il solo'modus creationis' adottato da Dio nella formazione del mondo e tuttora efficace nel divenire naturale; in qesto senso, continua Teodorico, si puó dire che l'opera di Dio é cessata il settimo giorno" (Gregory, *loc.cit., p.* 183).

[122] „God-of-the-gaps theology" – o descriere lipsită de iluzii a acestei erori teologice şi metodologice, la Alvin Plantinga, „Methodological naturalism?", Part II, § B.

Dumnezeu-ignoranţă pe care l-a inventat Evul Mediu latin pentru lucrurile pe care nu ştia să le explice.

Acest tip de argumentare mi se pare o dovadă irefutabilă a faptului că anume creştinismul latin a produs atitudinea ştiinţifică în faţa lumii şi, finalmente, ştiinţa. Dar, ca un efect colateral, tot creştinismul latin a făcut posibilă incredulitatea, ca atitudine creştină *necesară.* Şi, prin intermediul acestui mod de a face ştiinţă (tot ce poate fi explicat natural, trebuie explicat natural; deci tot ce nu poate fi explicat natural nu există), a făcut imposibilă menţinerea simultană a unei atitudini ştiinţifice şi a credinţei în Dumnezeu.

Totul s-ar putea reduce la problema modului în care explicăm noi, „ştiinţificii", lumea lui Dumnezeu. Ce înseamnă explicaţie? Există vreun mod de a explica lucrurile care să nu elimine orice raport de transcendenţă? Obiecţia lui Leibniz la explicaţia prin miracol era aceea că, invocînd miracolele, se poate explica *totul – fără greutate.* Dar explicînd totul fără 'miracole' descoperi că nu mai poţi gîndi nimic cu Dumnezeu. Pascal deja o spusese, pentru secolul său, primul care a admis că singurul mod ştiinţific de a privi lumea este de a-l evacua din explicaţie pe Dumnezeu: „Cînd eşti obişnuit să demonstrezi efectele naturii cu ajutorul unor raţiuni false, nu mai poţi fi de acord cu cele bune, atunci cînd acestea sunt descoperite."[123] Cum la început părinţilor fondatori ai modernităţii nu le era deloc evident, *acest* mod de a explica lumea elimină în cele din urmă şi valorile-ultime vestigii *formale* ale raportului de transcendenţă.

Prin urmare, ultima etapă a eliminării lui Dumnezeu este aceea în care Dumnezeu (ilustrarea absolută a 'raportului de transcendenţă') devine o *valoare.* De îndată ce s-a întîmplat asta, nu mai este nimic de făcut. În ideea de valoare autonomă sau imanentă este cuprinsă dispariţia *oricărei* valori, deoarece valoarea este ceva care se aplică lucrului *tocmai* în virtutea lipsei sale de autonomie. Un lucru este valoros pentru că nu este *doar* un lucru, adică pentru că lumea lucrurilor este dublată de o alta, non-corporală, care se află faţă de lucru într-un raport de transcendenţă. Cînd valorile devin autonome, ele nu mai au mult de trăit, deoarece temeiul existenţei lor era existenţa unui raport de aservire între lumea lucrurilor si lumea a ceea

---

[123] Blaise Pascal, Pensees, § 96-736 (Brunschvicg-Lafuma). -Toate traducerile din Pascal sunt datorate lui Vlad Alexandrescu.

ce le conferea valoare. Fiind o lume intermediară, care stă sau cade împreună cu cel puțin unul din termenii extremi, lumea valorilor nu supraviețuieşte nici abolirii lumii lui Dumnezeu, nici desființării lumii corporal-vizibile.

OBIECȚIE. Totuşi, după cum observa A. C. Crombie, operele unor Aristotel, Ptolemeu şi Galen reprezentau şi ele un „sistem rațional complet de a explica universul ca un întreg în termeni de cauze naturale“[124]. De ce explicațiile grecilor nu au 'dezvrăjit' complet lumea? Aveau puterea să o facă sau nu au avut timp să ducă la capăt logica lor *necesară?* Poate că răspunsul stă în afirmația lui Augustin din Confesiuni, potrivit căreia nu putem crede ceea ce nu este înțeles, iar scopul credinței este să cunoască ceea ce crede. Această afirmație a fost enorm de influentă în tot creştinismul latin, dînd naştere, între altele, modului specific catolic de a deduce din conceptul de Dumnezeu principiile regulative sub care cad lucrurile reale. Ideea este că procedeele explicației prin cauze naturale, sub autoritatea injoncțiunii lui Augustin, au fost puse să lucreze în *interiorul* lumii lui Dumnezeu. Se spera astfel într-o lămurire a cuprinsului noțiunii înseşi de credință. În realitate, s-a obținut o destrămare a posibilității înseşi de a mai concepe şi *altceva* decît lumea pe care ne-o dezvăluie experiența senzorială. Or, cînd lumea se reduce la suma existențelor de tip 'obiect fizic', iar singura formă de existență conceptibilă este existența obiectelor care pot fi apucate, atunci suportul *imaginativ* al transcendenței s-a năruit. În mod evident, Dumnezeu ori îngerii (în mod diferit) nu sunt existențe obiectuale. Cei care au reuşit să înțeleagă pînă la capăt ceea ce cred, au descoperit că nu mai pot crede decît în ceea ce pot cunoaşte. Cît geniu îți trebuie ca să cazi într-o astfel de capcană!

[10] Metoda prin care Bacon şi Descartes sperau să obțină un contact direct şi neînşelător al minții cu adevărul nu a fost inventată de ei. În ce consta această metodă? Pentru Bacon, în golirea minții de orice prejudecăți şi reprezentări false, de toți idolii sau ideile false primite de la tradiție, care, credea el, ne falsifică observațiile. Pentru Descartes, metoda prin care adevărul este făcut manifest constă în dubiul sistematic asupra tuturor conținuturilor minții, pînă ce se ajunge la ideile clare şi distincte, care, prin ele însele, sunt propriile

[124] A. C. Crombie, *The History of* Science, vol. I, p. 71.

lor dovezi de adevăr. Or, această metodă nu este, formal vorbind, deloc diferită de metoda de golire a inimii de toate patimile şi reprezentările înşelătoare, pe care creştinismul mistic a practicat-o în vederea aducerii lui Hristos în inima postulantului. Bacon şi Descartes nu au făcut decît să aplice metoda mistică de curățire a inimii unui domeniu în care, pînă atunci, nimănui nu îi dăduse prin cap să o folosească. Unor Bacon şi Descartes li s-a părut că domeniul cunoaşterii naturale este suficient de important pentru a merita să primească, în domeniul său 'profan', metoda de purificare a sufletului în vederea primirii lui Dumnezeu (Popper[125] a sesizat foarte judicios „caracterul religios“ al epistemologiilor celor doi).

Cu siguranță că Bacon şi Descartes credeau în eficacitatea acestei metode: altminteri nu ar fi folosit-o. Prin urmare, decizia de a o folosi şi în altă parte decît în domeniul ei este o măsură a enormului *prestigiu de eficacitate* de care această metodă continua să se bucure pe vremea celor doi.

[11] Noi spunem: prin ştiință, omul stăpîneşte Natura. Dar *care* Natură? Înainte ca Bacon şi Descartes să facă această afirmație, natura a fost intens şi îndelung prelucrată, pentru ca ea, sub chipul naturii galileo-newtoniene, *să poată fi* în genere stăpînită. Înainte ca fizica să o descrie în aşa fel încît să o poată stăpîni, Natura a fost pregătită, în acest *scop,* de munca filozofilor.[126] Dar numai *această* natură a putut fi stăpînită. Să nu ne iluzionăm că posedăm cu adevărat *altceva:* nu putem băga în buzunar decît ceva de forma şi mărimea buzunarului. În privința restului, sunt inconştient parcurse două etape istorice: la început, restul este partea nedorită: nu se regăseşte în buzunarul nostru pentru că nu l-am considerat demn de a fi posedat; în final, cînd devine evident, retrospectiv, că restul fusese, poate, lucrul cel mai important, nici nu ne mai trece prin cap că problema lui nu este, în fond, decît problema *buzunarului* nostru. Inaccesibilitatea lui

[125] K.R. Popper, Cunjectares *and* Refutafions, p. 15. În acelaşi sens, Stephen Toulmin: „Descartes and Newton set out to build mathematical structures, and lnoked to Science for theological, not technological, dividends“ (Cosmopolis, p. 105).

[126] M.B. Foster, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science, p. 947: „the early modern philosophers ascribed to nature the character which constituted it a possible object of modern natural science in advance of the actual establishment of that science“.

Dumnezeu pentru noi, azi, este în întregime o chestiune de inadecvare a 'buzunarului'. Dar pentru noi, bigoți ai unui decupaj croit cîndva în secolul al XVII-lea, buzunarul pe care îl avem este unicul: am uitat că mai sunt posibile şi altele. Relativismul contemporan profesează relativismul numai atunci cînd te descurajează să *crezi* în ceva absolut: redevine absolutist de îndată ce alte viziuni despre valoarea cunoaşterii intră în concurență cu el.

[12] Marea inovație a secolului al XVII-lea nu este, cum am fi putut crede din agenda de studiu a specialiştilor, nici mecani(ci)smul, nici libertinajul, nici teologia seculară, nici subiectul epistemologic ca piesă centrală a ontologiei, nici măcar ştiința matematică a naturii ori noua filozofie politică de tip Hobbes. Marea inovație a secolului al XVII-lea, cea din care s-a născut frigul *metafizic* în care trăim de atunci – şi de care ne protejăm prin multiplicarea indefinită *a confortului* material –, este ideea că lumea *fizică* poate fi gîndită şi logic, şi ontologic, şi teologic ca fiind perfect autonomă. Altfel spus, că lumea fizică este un sistem închis şi izolat, care se poate singur valida şi al cărui înțeles este epuizat de propria sa existență?[127] În ideea că lumea (lumea care pînă atunci fusese 'lumea creată' a lui Dumnezeu) poate fi cu succes gîndită ca un sistem fizic izolat şi închis *o idee* tehnică – stă veritabila inovație a secolului al XVII-lea. *Această* idee l-a ucis pe Dumnezeu şi nu toate celelalte, enunțate mai sus, care sunt fie cazuri particulare ale principiului autonomiei, fie principii independente de acesta, la rigoare compatibile cu existența unui Dumnezeu transcendent.

În ce constă principiul autonomiei? Înțelesul propriu al cuvîntului 'autonomie' este că legea după care exişti îți este dată de tine însuți şi de nimeni altcineva. Autonomia presupune, în sens strict – şi inevitabil – reguli de existență incompatibile cu principiul teonomiei. De ce? Deoarece a fi autonom înseamnă, în fond, a fi independent anume față de acel principiu care face caducă orice autonomie: şi

[127] Pentru cultura noastră, este o presupoziție tipic grecească: ceea ce este bun, în măsura în care este bun, îşi ajunge sieşi (inter alia, cf. Platon, Lysis, 215 *a; Opere,* II, p. 225). Punctul de vedere iudeo-creştin este că ceva e bun în măsura în care este făcut de (ori provine de la) Dumnezeu (vezi Wladyslav Tatarkiewicz, *Istoria esteticii*, vol. ll, pp. 11-18; 28-31; pentru raportul lui Dumnezeu cu lumea, de acelaşi autor, vezi *Istoria cetor şase noțiuni*, pp. 360-363).

anume, față de Dumnezeu. În primul și în primul rînd, a fi autonom înseamnă a fi radical și total independent de principiul care face posibilă și, în practică, instaurează orice dependență: Dumnezeu.

Acum. Fizica nu se poate închega dacă ideea de sistem fizic izolat (sustras influenței oricărui cîmp exterior de forțe) nu se poate, conceptual, imagina. La baza nașterii fizicii stă ideea că există mărimi care se conservă și stări-de-mișcare care sunt stări de fapt. Ei bine, sistemele pentru care anumite mărimi se conservă sunt izolate (autonome și, așa zicînd, făcînd imposibilă existența altor lumi în afara lor), iar sistemele pentru care stările-de-mișcare sunt stări de fapt se zic inerțiale. Altfel spus, știința matematică a naturii se poate naște, transcendental (ori kantian) vorbind, dacă, numai și numai dacă, natura este un sistem izolat: autonom față de orice alte forțe ori energii conceptibile, independent ontologic de orice alte date decît cele care se află deja în el, ca elemente pur fizice. Dramatic vorbind, știința matematică a naturii nu este posibilă decît dacă 'ipoteza Dumnezeu' este, în sens tare, inutilă: atît explicației lumii, cit și construcției (ori nașterii) ei.

[13] DESPRE OBIECTIVITATE. Întrebat de Phaidros dacă dă crezare 'poveștilor' despre nimfe și zei,[128] Socrate a răspuns că, dacă nu le-ar da crezare, așa cum fac *hoi sophoi,* învățații demitizanți, „acei preaînvățați maeștri ai disputei“[129] – cei pe care *Evangheliile* i-ar fi numit, probabil, 'cărturari' și 'farisei', Jacob Burckhardt i-a botezat '*viri eruditissimi',* iar Michael Oakeshott 'raționaliști' –[130], nu ar fi omul care este. Știința obsedată de demitizări și de răsturnarea credințelor tradiționale[131] este considerată de Socrate una „destul de grosolană“.

---

[128] Platon, *Phaidros* 229 c-230 a *(Opere,* N, pp. 42()-421).

[129] Socrate, în: Platon, Lysis, 216 a *(Opere,* II, p. 226).

[130] Ridiculizarea acestor *viri eruditissimi* nu face parte, desigur, dintr-un apel la ignoranță și nu are, firește, nici o legătură cu disprețul față de cărți ori față de învățătură: este vorba de încercarea de a pune cunoașterea și contactul nemijlocit înaintea erudiției pur istorice și a oportunismului cognitiv. În fond, este vorba de un apel la prospețime care străbate mileniile – în formularea lui Francis Bacon, de a renunța la aparența noastră de 'oameni docți' și de a încerca să ne comportăm, în cunoaștere, ca niște 'oameni obișnuiți', lipsiți de trufia conferită de autoritate *(apud* P Rossi, „Omul de știință“, în: R. Villari (ed.), *Omul baroc*, p. 298).

[131] Socrate: „Drept care, fără să-mi bat capul cu [semnificația] acest[or] povești, iau de bun tot ce ne învață tradiția și, după cum spuneam, nu pe ele le cercetez, ci pe mine însumi“ (Phaidros 230 a; *Opere,* IV, pp. 420-421).

Argumentul său este că oricine ar încerca să răstoarne o credință tradițională pe temeiul 'acestei științe destul de grosolane' ar risipi o 'groază de vreme'. Probabil, pentru că temeiul fiind fals, termenul final al explicației nu poate fi decît amăgitor – se sustrage mereu cuprinderii. Ceea ce pare să ne spună aici Socrate este că orice proces de demitizare trebuie să fie principial lipsit de un temei explicativ ultim, ferm, definitiv, fix. Este, într-un sens, un proces lipsit de un *ananke stenai* natural, înscris în ordinea lucrurilor: este ca şi cum, de îndată ce o clasă de realități a fost 'mitizată prin tradiție, de-mitizarea nu poate fi niciodată încheiată complet-infinitul din ființa divinului demitizat trece, fără voia demitizantului, în infinitul timpului necesar pentru a duce la bun sfîrşit demitizarea. Evident, termenul care scapă procesului este chiar subiectul sursa procesului de demitizare. Iată cuvintele lui Socrate către 'progresistul' Phaidros: „Dacă, nedînd crezare acestor poveşti, te-apuci – pe temeiul unei științe destul de grosolane – să faci din fiece făptură închipuită una care să pară adevărată vei risipi o groază de vreme. Or, eu unul nu-mi pot pierde vremea cu astfel de lucruri şi am să-ți spun şi de ce, prietene: nu sunt încă în stare [...] să mă cunosc pe mine însumi. “

În particular, pentru ştiința noastră pozitivă – şi ea, în treacăt fie spus, 'destul de grosolană' în cele ce țin de divinitate – temeiul ultim invocat este acela al unei obiectivități care se pretinde 'ştiințifică' (la Socrate, în pagina din Phaidros deja citată, este vorba de 'înfumurare' şi, parafrazînd, de trufie intelectuală)[132]. Obiectivitatea ştiințifică exclude tot ceea ce nu presupune. Deci nu e obiectivitate, chiar dacă demersul ei are toate aparențele unui demers ştiințific. Spre pildă: ştiințific e să nu crezi în Dumnezeu; deci Dumnezeu nu există. Nu are cum să existe, dacă e să fii ştiințific, atunci cînd ştiințific înseamnă ce înseamnă pentru noi, modernii. Ştiința nu îl poate găsi, deoarece îl exclude din start şi orice demonstrație nu poate regăsi decît numai ceea ce a presupus, la start. Iată argumentul lui C. S. Lewis.[133] Pentru ştiință, data la care a fost scrisă *Evanghelia după Ioan* nu a putut fi anterioară execuției Sf. Petru, deoarece, în ea, Hristos profetizează execuția acestuia. Evident, presupoziția acestui raționament este că o carte nu poate fi scrisă înaintea evenimentelor la care se referă, iar

[132] Phaidros 230 a; loc.cit., p. 421.
[133] C. S. Lewis, *Despre minuni*, p. 10.

cunoaşterea viitorului nu este, în principiu, posibilă. Altfel spus, în datarea ştiinţifică a textelor sacre se admite ca ceva dat faptul că acestea nu sunt, de fapt, sacre.[134] Obiectivitatea ştiinţifică presupune lucrul pe care îl regăseşte în final – acela că Dumnezeu nu există.

Acesta a fost şi argumentul propus de Leo Strauss[135] împotriva modului în care Spinoza a construit critica religiei. Iată cum rezumă acest argument discipolul său, Allan Bloom [136]: „Strauss a conchis că metoda criticii de text a lui Spinoza este convingătoare doar în măsura în care crezi că dificultăţile textului nu pot fi explicate ca minuni ori ca rezultat al unor cauze supranaturale sau supraraţionale, şi că Spinoza nu a oferit o dovadă adecvată pentru această credinţă. Prin urmare, el a descoperit, în acord cu Pascal, că ortodoxia cea mai strictă, care refuză orice concesie filozofiei [i.e., incredulităţii în miracole], poate fi încă susţinută.“ Argumentul criticilor revelaţiei este, prin urmare, circular: ca să demonstreze falsitatea Bibliei, aceştia au presupus deja că Biblia este falsă, că, altfel spus, Biblia nu se poate în principiu baza pe existenţa miracolelor.

În *Morgenröte,* Nietzsche ne avertiza că istoria nu ar trebui să se ocupe de evenimentele trecute aşa cum s-au petrecut ele, ci aşa cum s-a presupus că s-au petrecut, deoarece numai opinia despre ele a produs efecte în istorie, nu faptele însele. Ce este, aici, obiectiv ? Lucrul, *wie es eigeutlich gewesen ist*, ori motorul care a produs efecte în istorie, adică lucrul, *wie es den Meuschen erschienen (oder gelungen) ist?* „A articula istoric trecutul“, spunea Walter Benjamin,[137] „nu înseamnă a-l cunoaşte 'aşa cum a fost de fapt', ci, mai curînd, a reţine o amintire aşa cum te străfulgeră în clipa unei primejdii. [...] Primejdia priveşte existenţa tradiţiei [...]. Chipul [îngerului istoriei] este întors către trecut.“

---

[134] Aşa cum imi atrage atenţia Bogdan Tătaru-Cazaban, discuţia este mai complicată. Vezi *Le monde de la Bible,* textes présentés par André Lemaire; pentru o prezentare generală a chestiunii, André Lemaire „Introduction“, pp. 7-54.

[135] Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion,* New York: Schocken,1965. 1365

[136] Allan Bloom, *Giants and Dwarfs,* p. 243.

[137] Walter Benjamin, „Despre conceptul de istorie", §§ VI; IX în: Iluminări, pp. 214; 216.

[14] Toată problema existenței lui Dumnezeu este problema raportului lui Dumnezeu cu lumea. Raportul cu lumea are două aspecte majore: 'unde este cu adevărat Dumnezeu?' şi 'poate funcționa lumea de sine stătător?' Cele două întrebări, fireşte, nu sunt independente: deoarece, dacă lumea este cu adevărat autonomă, atunci Dumnezeu nu este nicăieri (şi niciunde), iar lumea fizică formează un sistem izolat şi închis. Ei bine, faptul pe care ni l-a lăsat drept moştenire curajul speculativ al acestor ultimi creştini, deopotrivă bine intenționați şi naivi, care au fost gînditorii secolului al XVII-lea, este următorul: dacă lumea fizică este un sistem izolat şi închis, atunci Dumnezeu nu există.

(α) PROBLEMA NULLIBISTĂ. Primul aspect poate fi formulat pe scurt astfel. Dacă lui Dumnezeu i se poate găsi în lume un loc, astfel încît prezența sa în lume să nu implice o decădere din deplinătatea atributelor tari ale ființei, atunci credința, şi existența lui Dumnezeu împreună cu ea, sunt salvate. Dacă lui Dumnezeu nu i se poate găsi un loc în lume, atunci, *de facto,* Dumnezeu încetează să mai existe, indiferent de postexistența sa instituțională, care, un timp, *de jure,* mai continuă să aibă efecte – asemeni acelor cadavre vizibile în noapte abia după ce au intrat în descompunere, ca urmare a unor reacții chimice luminescente. Problema locului lui Dumnezeu în lume este, în fond, problema existenței lui Dumnezeu. A nu fi nicăieri *(nullibi esse)* echivalează cu a nu exista (non esse). Evident, acesta este argumentul nullibist, ridicat inițial de Henry More împotriva lui Descartes şi reluat mai tîrziu de Newton, în nume propriu, tot împotriva lui Descartes.[138]

(β) PROBLEMA INUTILITĂȚII 'IPOTEZEI' DUMNEZEU'. Al doilea aspect priveşte întrebarea dacă lumea poate funcționa de sine stătător. În mod tradițional, în filozofia naturală a Evului Mediu, se admitea că Dumnezeu a pus în materie capacitatea de a produce lucruri. Altfel spus, dacă doar Dumnezeu creează (căci creație în sens propriu înseamnă numai *creatio ex nihilo)* şi este cauza primă, Natura este în schimb sediul cauzelor secunde şi are de la Creator puterea de a produce din ceva-deja-dat ceva nou (asemănător în datele sale

[138] Scrisoarea a doua a lui More către Descartes, din 1648; vezi discuția lui Koyré din *De la lumea închisă la universul infinit*, în special capitolul VI; Isaac Newton, *De la gravitation,* p. 136.

esențiale cu ființa producătorului). Întrebarea este: oare în acest mod Natura nu a devenit o entitate de sine stătătoare, independentă în *funcționarea* sa de Dumnezeu, iar acest lucru, nesocotind complet pietatea ori intențiile primilor oameni care au împărtăşit şi popularizat această concepție, nu conduce oare cu necesitate la eliminarea 'ipotezei Dumnezeu'? Dacă la acest rezultat conduce în mod inevitabil ipoteza unei naturi de sine stătătoare, atunci existența lui Dumnezeu şi, în acelaşi timp, a unei naturi autonome devin imposibil de susținut simultan. Nu „Dumnezeu, adică Natura“ (cum voia Spinoza), ci „Dumnezeu sau Natura“- ori-ori. Şi nu doar în cunoaştere, cum ar părea, ci în realitate. Într-adevăr: deoarece pentru secolul al XVII-lea a cunoaşte ceva însemna a şti cum poți să-l construieşti, iar a descoperi ce este revenea la a afla cum a *fost făcut,* atunci cînd Dumnezeu devine o ipoteză inutilă pentru operațiile cunoaşterii înseamnă că, de fapt, Dumnezeu nu a fost în nici un fel de față la construcția obiectului cercetat. Dacă lumea poate fi cunoscută ca o entitate de sine stătătoare, atunci înseamnă că lumea poate fi cunoscută şi fără Dumnezeu, ceea ce, în fapt, revine la a admite că lumea nu a fost construită cu ajutorul lui Dumnezeu. Deci, dacă pot cunoaşte în mod complet şi fără ajutorul lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu nu există.

Acest raționament este inconturnabil şi are o forță de seducție devastatoare.[139] De îndată ce Natura ajunge să fie un sediu *autonom* al

---

[139] Această forță de seducție este perfect vizibilă în raționamentele scelerate ale marchizului de Sade, unde caracterul autonom al Naturii slujeşte drept justificare tuturor abuzurilor şi crimelor care au ca scop plăcerea celui care le comite. Iată un exemplu din *La Philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux: Dialogues destinés a l'éducation des jeunes Demoiselles* – Septieme et Dernier Dialogue. Cînd Cavalerul, fratele doamnei de Saint-Ange, ca reacție la propunerea lui Dolmancé de a o ucide pe mama lui Eugénie, obiectează împotriva acestei crime invocînd „Cerul şi cele mai sfinte legi ale umanității“, Dolmancé formulează următoarea justificare de principiu: „A l'égard du ciel, mon cher chevalier, cesse donc, je te prie, d'en craindre les effets: un seul moteur agit dans l'univers, et ce moteur, c'est la nature. [...] Jamais ce ciel puissant ne s'est mëlé d'un cul. [...] Agis donc, chevalier, agis donc sans rien craindre; nous pulvérisions cette catin qu il n'y aurait pas encore le soupçon d'un crime. Les crimes sont impossibles á l'homme. La nature, en lui inculquant l'irrésistible desir d'en commettre, sut prudemment éloigner d'eux les actions qui pouvaient déranger ses lois. [...] Sois sur, mon amis, que tout le reste est absolument permis [...] Aveugles instruments de ses inspirations, [...] le seul crime serait d'y résister, et tous les

cauzelor secunde, 'ipoteza' Dumnezeu nu mai are nevoie decît de *timp* pentru a-şi dovedi inutilitatea. Mai întîi în cunoaştere – sub forma dictonului 'Dumnezeu trebuie invocat ca rațiune numai atîta timp cît nu există nici o altă explicație naturală la îndemînă'.[140] În cele din urmă, şi în realitate – sub forma proclamației 'Dumnezeu e mort'. Lanțul este necesar, este inevitabil – batjocorind nemilos intențiile pioase ale inițiatorilor, cu toții oameni cu frica lui Dumnezeu, dar, în mod curios, cu totul lipsiți de fler epistemologic. Dintre cei foarte mari, a simțit oare vreunul pericolul? Newton, unul dintre puținii, s-a opus din răsputeri ideii de a considera atracția gravitațională o proprietate inerentă a materiei. Nouă, disputa ni se pare scolastică. Nu era însă – atunci. Pentru marchizul de Sade,[141] posesorul unei sensibilități teologice inversate,[142] faptul că mişcarea este o proprietate inerentă a materiei şi că materia posedă prin ea însăşi capacitatea de a crea, produce, conserva şi menține – însuşiri care fuseseră în mod tradițional asociate cu puterea divină-a constituit un argument esențial în raționamentul său împotriva ideii că Dumnezeu *ar* putea exista. Alții, apropiați ori admiratori ai lui Newton – precum

---

scélérats de la terre ne sont que les agents de ses caprices..." *(La Philosophie dans le boudoir,* pp. 212-214). Poate că nu este doar o ironie a istoriei faptul că Sade invocă drepturile omului atunci cînd doreşte să revendice, pentru om, dreptul de a se comporta absolut natural, adică precum animalele *(Ibidem,* p. 48).

[140] E. Grant, The Foundations of Modern Science, p. 22.

[141] Argumentul lui Sade este următorul: dacă materia posedă capatitatea de a acționa, mişcarea îi este inerentă, iar prin sine însăşi are însuşirea de a crea, produce, conserva şi menține, atunci prin ipoteza că Dumnezeu există nu mai avem nimic de explicat; iar dacă ipoteza făcută in privința 'facultăților interne ale materiei este falsă, atunti ideea că Dumnezeu există nu face decît să complice totul – oricum nu poate explica nimic în plus (*La Philosophie dans le boudoir,* p. 39).- Acest argument face parte din disertația împotriva religiei şi a existenței lui Dumnezeu ținută de Dolmancé în Dialogul al treilea, cu scopul de a invalida necesitatea pietății, pe care Eugénie încă o mai resimțea (loc.cit., pp. 37-43).

[142] «Un de mes plus grands plaisirs est de jurer Dieu quand je bande. II me semble que mon esprit, alors mille fois plus exalée, abhorre et méprise bien mieux cette dégoutante chimére; je voudrais trouver une façon ou de la mieux invectiver, ou de l'outrager davantage; et quand mes mau- dites reflexions m'aménent á la conviction de la nullité de ce degoûtant objet de ma haine, je m'irrite et je voudrais pouvoir aussitôt réédifier le fantôme, pour que ma rage au moins portît sur quelque chose" (*La Philosophie dans le boudoir,* Troisiéme Dialogue [Dolmancé], pp. 74 sq.).

Roger Cotes şi Voltaire, care erau lipsiţi de sensibilitate ori scrupule teologice –, au tras imediat concluzia că atracţia este o proprietate esenţială a materiei. În termeni filozofici, aceasta revine la afirmaţia că materia este intrinsec dotată cu proprietatea de a atrage, adică nu mai are nevoie de o intervenţie exterioară pentru a fi pusă în mişcare (pentru a fi *animată,* eventual de un Creator) – altfel spus, materia poate fi înţeleasă ca o realitate autonomă. Materia îşi dă singură legea după care există, se mişcă, interacţionează. Pentru Newton, dimpotrivă, atracţia nu putea fi o proprietate esenţială a materiei, deoarece pentru el forţa de atracţie era o dovadă a faptului că mecanicismul este în sine insuficienta faptului că atracţia este semnul prezenţei şi acţiunii lui Dumnezeu în lume.[143] Nu ştiu dacă Newton a prevăzut catastrofa teologică care a rezultat din acceptarea gravitaţiei ca proprietate esenţială a materiei. Cert este că, avînd flerul teologic pe care îl avea, a simţit că, dacă dorim cu adevărat să păstrăm prezenţa lui Dumnezeu în lume – altfel spus, dacă nu vrem să adoptăm o poziţie nullibistă –, atunci este absolut necesar să refuzăm materiei proprietatea de a fi esenţial autonomă, în toate manifestările ei – între altele, să posede cu titlu esenţial proprietatea de a putea atrage gravitaţional alte corpuri materiale. Să existe, alături de impenetrabilitatea materiei, şi forţa de a atrage era, pentru Newton, numai privilegiul lui Dumnezeu şi semnul irefutabil al prezenţei sale în lume. O dată ce materia, prin urmaşii newtonieni, a devenit sediul de sine stătător al atracţiei universale, gîndul că 'ipoteza Dumnezeu' ar putea fi inutilă a început să încolţească tot mai temeinic în mintea oamenilor. Laplace a fost primul care a îndrăznit să o spună, în faţă, suveranului său,[144] nu întîmplător primul suveran care, la încoronare, s-a substituit mîinii divine. Napoleon şi Laplace erau cei mai potriviţi oameni să gîndească lumea complet în afara lui Dumnezeu, primul în politică – deoarece a introdus principul modernităţii în ştiinţa distrugerii, al doilea în cosmologie – deoarece a introdus principul modernităţii în ştiinţa creaţiei.

---

[143] Koyré, *De la lumea închisă,* p. 213.

[144] Ca şi vorba „Eppur si muove“, care e sigur apocrifă (Stillman Drake), şi trufaşa fonnulă „Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothése“ pare a fi un fals (Jean Largeault). – Se non é vero é ben trovato (Giordano Bruno).

Între generația lui Toma d'Aquino şi cea a lui Ockham apare o diferență majoră în modul în care este concepută individuația singularelor: principiul anihilării – acesta afirmă că tot ceea ce nu poate trece testul de a fi conceput toto mundo destructo nu este lucru. Altfel spus, ca şi Duns Scotus, Ockham consideră că sunt reale numai acele lucruri care pot fi create independent de orice alt lucru.[145] Reale nu pot fi, deci, decît lucrurile care îşi păstrează identitatea chiar şi atunci cînd toată lumea din jurul lor dispare.[146] Or, evident, acestea sunt numai sistemele închise şi izolate. Testul toto mundo destructo este perfect echivalent cu principiul autonomiei naturii. Realitate nu au, pentru adevărații moderni, decît sistemele închise şi izolate. Ține de logica modernității să nu admită ca reale decît entitățile care sunt lipsite de Dumnezeu. Toată miza criticismului kantian constă în următoarea afirmație: este ilegitim de a da în experiență un obiect real al ideilor regulatoare ale rațiunii. Or, aceste idei, deloc întîmplător, sunt exact cele care ar face din natură, dacă ar exista (şi aici ne amintim iarăşi că respingerea argumentului ontologic s-a făcut, la Kant, printr-o redefinire a predicatului existenței)[147] un sistem deschis, imposibil de izolat.

[15] DUMNEZEU CA LIMITĂ A LUMII. Încă din momentul în care aventura occidentală a omului a pus problema existenței lui Dumnezeu sub forma unui e n u n t – si anume a unuia apodictic, care stipulează că existența lui Dumnezeu poate fi demonstrată printr-o succesiune finită de propoziții care nu îl conțin –, funcția ființei supreme a devenit, din orientativă;[148] una limitativă. Că era vorba de

---

[145] A. Funkenstein, Teofogie şi imaginație ştiințifică, pp. 118 sq. şi 121.

[146] 146 Despre legătura strînsă dintre opțiunea pentru o filozofie naturală mecanicistă (materia este inertă în mod radical) şi o teologie voluntaristă, care postulează legături permanente dintre lume şi Dumnezeu, la Boyle şi Newton, vezi Keith Hutchinson, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy;" pp. 297-333. – Vezi textul lui Walter Raleigh citat la p. 324, care sugerează că adevărații filozofi mecanici ai semlului al XVII-lea refuzau să admită că natura ar fi un principium per se. În secolul al XVII-lea, lupta pentru Dumnezeu a fost mult mai îndîrjită decît sunt dispuse să ne spună azi versiunile universitare standard.

[147] Potrivit lui Kant, existenla nu este un predicat (Criticn rajiunii pure, pp. 475-481). Vezi analiza lui Adrian Miroiu, Ce nu e existența?, pp. 49-60, care prefa/ează discupa din Metafizica tumilor pnsibde;i existenla lui Dumnezeu, 1993.

[148] A căuta Nordul, pentru toate societățile tradiționale, ori Estul, pentru civilizația creştină medievală de până la abandonarea hărților de tip T–O (care, pe urmele lui Isidor din Sevilla, orientau lumea după locul unde se situa

ființa despre care nimic mai mare nu se poate gîndi (Sf. Anselm)[149] ori de ființa care pune capăt regresiunii la infinit căreia nu le scapă raționamentele de contiguitate şi cam poate oferi un temei scării ființelor individuate (Sf. Toma)[150], Dumnezeu a fost resimțit şi conceput ca o instanță terminală. După natura argumentului în favoarea existenței lui, încăpățînarea de a defini existența lui Dumnezeu printr-un enunț a deschis modernitatea prin două temeiuri radical distincte.

I. Spre ştiință, prin secularizare. O dată cu voga extraordinară pe care a cunoscut-o argumentul ontologic în secolul naşterii ştiinței moderne, al XVII-lea de la naşterea lui Hristos, Dumnezeu a devenit, ca limită trasată prin postularea implicită a discontinuității, ființa care garantează, prin „acțiune la distanță", atît funcționarea de „ceasornic" a lumii, cît şi existența a două tipuri de separații: separația între originea lumii şi desfăşurarea ei actuală; şi separația între contextul descoperirii şi contextul justificării. Prima separație este ontologică. Deosebirea dintre momentul creării lumii de către Dumnezeu şi oricare din momentele ulterioare (care, toate, au fost cîndva „actuale") asigură, în mod confortabil, poziția deismului filozofic şi ştiințific (care afirmă că, pentru a explica cauzele actuale, nu trebuie să mergem la cauzele ultime; natura e epuizată de cauzele secundare, prin ignorarea cauzei prime; iar cauzalitatea se reduce la inventarierea cauzelor eficiente, cu ignorarea celor finale), a deismului religios (care afirmă că Dumnezeu are un contact activ cu lumea numai în momentul Creației) şi a deismului politic (care stipulează că separația dintre Biserică [domeniul originii] şi Stat [domeniul actualității] este, cosmologic şi ontologic, sădită în *natura* lucrurilor).

paradisul terestru). Vezi Daniel Boorstin, *Descoperitorii*, vol. I, pp. 135 şi 144. „«True north» was due east, a principle to which we pay respect every time we «orient» ourselves" (Alfred Crosby, *The Measure of Reality*, p. 38). Cînd sunt autentici, creştinii moderni păstrează concepția unui Dumnezeu-orientare, vorbind însă de Nord, ca pol al orientării: „mai presus de toate, Dumnezeu esie o orientare. Indiferent de vreme – fie că e lumină sau ceață, frig sau cald –, busola indică invariabil nordul. Pentru mine, nordul e Dumnezeu" (Gustave Thibon, De la divin la pofitic, p. 35).»

[149] Sf. Anselm din Canterbury, Proslogion, §§ 2-3, pp. 13-16.

[150] S. Thomas d'Aquin, Somme Theofogique, t. I, q. 2, art. 3, pp. 172-173.

Dar separaţia dintre origine şi prezent are o implicaţie de natură epistemologică încă mai tare, care se va dovedi, pe măsură ce vom trece de secolul al XVIII-lea, mult mai importantă decît cea ontologică. Implicaţia, odată intrată în fiinţă, se bifurcă astfel. Dacă originea este separată de consecinţele ei, atunci originea nu este fondatoare decît într-un sens cu totul metaforic. Într-adevăr, dacă originea este separată de prezent, atunci valoarea oricărui argument fundaţionist este strict putativă, deoarece argumentul fondator posedă exact atîta raţiune cîtă poate primi de la *raţiunea* lucrului fondat – or, dacă aceasta nu se poate transmite *realiter* argumentului, atunci nu există deloc raţiune fondatoare. Mai mult, dacă fondatorul nu mai poate garanta, cu *prezenţa* lui, lucrul fundat, înseamnă că prezenţa vie, imediată, a fiinţei fondatoare nu mai este necesară pentru nici un fel de validare, oricare ar fi aceasta. Altfel spus, separaţia dintre origine şi prezent scoate din circuitul categoriilor gîndirii calitatea fondatoare a prezenţei. Salvarea validităţii originii s-a făcut prin eliminarea prezenţei. Or, dacă prezenţa intră în adormire, atunci impersonalul, mecanicul, repetitivul, ipsativul devin atributele a ceea ce, în absenţa originii, *încă* mai poate fi considerat ca „valid“, „sigur“, „sănătos“, „normal“. Cînd este salvată prin separare, originea nu mai poate fi făcută niciodată şi nicicînd prezentă. Ştiinţa modernă a naturii s-a născut dintr-o gîndire pentru care lumea este în mod radical lipsită de prezenţă, iar separarea faţă de origine s-a tradus prin ruptura epistemologică dintre subiect şi obiect.

Ajungem astfel la a doua deosebire, aceea dintre contextul descoperirii şi contextul justificării. Numai dacă originea este ruptă de consecinţele ei, numai atunci raţiunea care e activă în naşterea unui lucru este diferită de raţiunea care îl face să trăiască, odată naşterea încheiată. Această dogmă a modernităţii postulează, în fond, că originile sunt în afara logicii de funcţionare a lumii, dacă lumea deja există. Cum ajunge ea să existe, devine secundar. Originile sunt neimportante nu pentru că nu ar fi avut niciodată importanţă, ci pentru că, odată timpul scurs, încetează *automat* să mai aibă. Ceea ce revine la afirmaţia stranie că teoriile prezentului sunt întotdeauna mai 'complete', mai 'cuprinzătoare', mai 'consistente' decît teoriile trecutului. Pe scurt, că prezentul este superior trecutului. Dacă originile într-adevăr nu contează, consecinţa inevitabilă este că recentul are întotdeauna dreptate împotriva trecutului – motivul

teologic fiind acela că rațiunea imanent-justificativă sporeşte pe măsură ce rațiunea transcendent-fondatoare se îndepărtează. Acest mecanism este ceea ce am putea numi axioma valabilității argumentului „prin temporalitate“ (noi, modernii, ştim mai bine decît oricine a gîndit *înaintea* noastră) sau argumentul fondator al modernității: modernitatea este epoca în care faptul de a fi modern reprezintă în sine o valoare. – Decît care mai mare (mai bun, mai complet, mai uman etc.) nimic nu se poate gîndi.

II. Spre emancipare, prin pierderea lumii valorilor. Primele trei căi propuse de Toma d'Aquino în dovedirea existenței lui Dumnezeu se bazează pe un argument de continuitate şi contiguitate[151]. El pune, atunci cînd Dumnezeu este ultimul termen, problema criteriului de demarcație (altminteri transcendența lui Dumnezeu ar fi compromisă).

Ca limită trasată prin postularea implicită a continuității, Dumnezeu a devenit, prin voga extraordinară pe care a cunoscut-o, la sfîrşitul secolului XIX şi începutul secolului XX, criteriul de demarcație între *Naturwissenschaften* şi *Geisteswissenschaften,* ființa care garantează, dincolo de retragerea ei din lumea activă, domeniul de existență al oricăror valori care se sustrag măsurării, repetiției, schimbului şi instrumentalizării. Atunci cînd Dilthey a propus acest criteriu de demarcație, invazia ştiințelor mecanice devastase deja vechea centralitate a ființei şi pusese deja într-o lumină echivocă centralitatea periferică în care fusese pus omul-animal-biologic. Acest fapt a devenit evident atunci cînd s-a înțeles că soluția pentru salvarea ireductibilității spiritului (reprezentat prin *Geisteswissenschaften)* față de natură (reprezentată prin Naturwissenschaften) implica punctul de vedere al ştiințelor mecanice. Punctul de plecare al ştiințelor mecanice nu este existența omului, cum s-a crezut la început (căci omul există numai în orizontul ființei), ci constă în postularea posibilității de a-i identifica viața, *fără rest,* cu o gîndire oricînd reductibilă la algoritmi şi tehnici de calcul. În mod ironic, dobîndirea acestei perspective a fost percepută ca o emancipare grandioasă, cea mai însemnată pe care a cunoscut-o vreodată istoria. În acel moment s-a crezut că se va putea zăgăzui ofensiva spiritului cantitativ prin postularea unui domeniu sustras logicii ştiințelor naturii, în care omul s-ar fi putut retrage ca în

[151] Brian Davies, Introducere în filozofia religiei, pp. 59-61.

domeniul său propriu, inexpugnabil apărat de caracterul ireductibil al calității (spirit) la cantitate (natură). Karl Marx, spre pildă, opunea cu vehemență valorilor de schimb, pe care le considera a fi ireversibil contaminate de alienarea mărfii, ceea ce el numea valoare de întrebuințare: în viziunea sa, valoarea de întrebuințare se sustrăgea legii de fier a validării prin echivalare mercantilă. Acest domeniu, construit prin opoziție cu domeniul măsurării şi al echivalării *oricărei* valori prin măsurare şi schimb, era considerat a fi spațiul autonom de existență al tuturor valorilor cu *adevărat* importante. Dumnezeu trebuia să garanteze acest spațiu, dar cum? – numai dacă putea fi conservat principiul continuității atît între creator şi creatură (ontologie), cît şi între rațiunea fondatoare şi argumentul fundaționist (epistemologie). Ar fi trebuit, pentru a valida „propriul" omului, adică „valoarea" sa sustrasă spiritului devorator al ştiinței moderne, să fim mereu în preajma originii. Dumnezeu, ca limită a regresiunii infinite, garanta că valorile nu derapează în convertibilitate indefinită, aşa cum pretinde atît legea pieței, cît şi universalitatea punctului de vedere ştiințific asupra lumii neînsuflețite. Altfel spus, dacă Dumnezeu se află în proximitatea noastră, atunci legea pieței nu este universală, i.e., există valori care scapă echivalării mercantile, iar transformabilitatea calității în cantitate admite o limită naturală, care este Dumnezeu şi cele ce îi sunt asemenea.

E limpede că Dumnezeu ca limită prin continuitate ar fi trebuit să asigure proximitatea valorilor omului cu valoarea supremă. Dar spiritul emancipării a destituit acest garant din funcția sa. Cînd principiului continuității i-a fost smuls de sub picioare suportul său, care era marele lanț al ființei, Dumnezeu şi-a pierdut orice proximitate cu lumea, iar limita care trebuia să blocheze regresiunea la infinit conținută în argumentele lui Toma d'Aquino a dispărut. Fără limită transcendentă, emanciparea a fost deplină: orice constrîngere din partea tradiției şi orice etică a îndatoririlor s-au spulberat, dar valorile nu-au mai avut de atunci nici stabilitate, nici consistență şi nici natură proprie. *Geisteswissenschaften* nu au mai putut invoca nici un temei capabil să sustragă spiritului universal al măsurătorii valorile zise ale spiritului. Principiul pieței a înghițit totul, inclusiv religia, de îndată ce cultura a putut fi cu succes colonizată. El s-a generalizat nu datorită lăcomiei capitaliste, ci pentru că totul devenise imanent. Cînd continuitatea valorilor nu e limitată vertical, de o limită prezentă,

atunci totul e pur orizontal. Prin pierderea ființei care garanta că regresiunea de continuitate nu este infinită s-a ajuns la nihilism. Nihilismul este proliferarea orizontală infinită. Înseamnă: orice valoare se poate transforma indefinit în oricare alta. Nu mai există nici un „propriu“, nimic ireductibil. Pur şi simplu, gîndul că e necesar să existe ceva care să pună capăt continuității (lucrurilor orizontale) pentru a proclama proximitatea (cu lucrurile verticale) nu se mai poate forma.

ÎNLĂTURAREA ORICĂREI LIMITE. Într-un articol publicat în anul 1981 sub titlul „Apologia nihilismului“,[152] Gianni Vattimo a demonstrat convingător că, atîta timp cît acceptăm categoriile gîndirii bazate pe ruptura epistemologică dintre subiect şi obiect, avem numai două modalități de a înțelege construcția intelectuală a lumii: (α) fie ca pe o preeminență a obiectului asupra subiectului: caz în care admitem că există un început valid în mod absolut, că toate lucrurile au legătură *actuală* cu începutul şi că, deci, *orice* rațiune fondatoare revine la actul prin care reimpunem, în actualitate, prezența originii – ontologia precedă gnoseologia; (ω) fie ca pe o preeminență a subiectului asupra obiectului: caz în care admitem că operațiile cunoaşterii sunt cele care construiesc (sau imaginează) lumea, iar valorile „apar“ pe lume prin faptul că subiectul le pune, le recunoaşte, le instituie – gnoseologia precedă ontologia. În primul caz, valoarea este consecința instituirii ei de către o ființă primă, dată ca origine a ciclului în sens absolut. Dacă Dumnezeu este această ființă, atunci totul se referă la el, mereu şi încontinuu, orice altă posibilitate fiind exclusă. În cazul al doilea, valoarea este consecința instituirii ei de către o ființă secundară în mod absolut; noțiunea de origine îşi pierde sensul tare, deoarece, într-un timp în care gnoseologia precedă ontologia, singura posibilitatea de a reintegra originile este, fireşte, pur cognitivă; caz în care se petrece ceea ce ne spune Nietzsche: „prin cunoaşterea originii, lipsa de semnificație a originii sporeşte“.[153] Dacă valorile sunt puse în lume de om, înseamnă că unicul lor criteriu de recunoaştere este schimbul inter-subiectiv, adică socializarea lor. Or, principiul socializării nu este altul decît echivalarea prin numitor comun: orice valoare schimbată este una deja echivalată. Echivalat

[152] Gianni Vattimo, *Sfîrşitul modernității*, Secțiunea I, Cap. I, pp. 21-32.
[153] Nietzsche, *Morgenröthe*, Erstes Buch, § 44, p. 50.

înseamnă: evaluat, încadrat, egalizat, măsurat. Nu mai există „propriu“ şi nici „unic“, orice valoare este radical echivalentă cu toate celelalte şi, ca atare, relativismul *tuturor* valorilor nu mai poate fi în nici un fel evitat. Într-o lume perfect orizontală, singura transcendență a valorilor echivalente este reclama, singurul argument retorica, iar singura logică persuasiunea. Dacă cineva ar mai recurge, în această lume a valorilor *doar* inter-subiective şi infinit interschimbabile, la Dumnezeu, acela nu o mai poate face nici eficace şi nici serios: Dumnezeu nu va mai putea fi decît o valoare de schimb între altele (pluralismul valorilor religioase) şi, potrivit vorbei aurorale a lui Laplace, o ipoteză de prisos.

CONCLUZIE. Cu Dumnezeu, care este limita fondatoare prin excelență, viața este fatalmente limitată la un cadru dat. 'Viața inimitabilă' a anticilor este posibilă, dar e limpede o transgresare. Omul nu e zeu, nu pentru că nu ar putea deveni divin (se poate îndumnezei), ci pentru că nu poate avea făptura unui semizeu. Dar fără Dumnezeu, adică ilimitată, viața îşi pierde orice posibilitate de a fi învestită cu o altfel de valoare decît cea care poate fi schimbată pe o alta. Una din două: sau limitată, dar avînd un „propriu“, sau ilimitată, dar lipsită de „unic“. După moartea rațiunii fondatoare, singura rațiune valabilă rămîne rațiunea de schimb, rațiunea economică. Procesul prin care rațiunea fondatoare, fără soluție de continuitate, se transformă în rațiune de schimb poartă, în concepția mea, numele de secularizare. Dacă am putea deduce motivele secularizării din *existența* rațiunii fondatoare (şi nu din principiul ei, aşa cum a fost el cunoscut pînă acum din teologie), atunci s-ar ivi şansele unei noi renaşteri a teologiei şi unui nou început pentru creştinism.

[16] În prefața pe care a scris-o pentru ediția franceză a lucrării sale *From the Closed World to the Infinite Universe*,[154] Alexandre Koyré declară că doreşte să prezinte „istoria distrugerii cosmosului şi istoria infinitizării universului“. Procesul avut în vedere de Koyré a fost descris drept o umflare a 'băşicii' cosmosului finit şi închis al grecilor, pînă la dimensiunile la care lumea a făcut explozie, iar noi ne-am trezit a fi locuitorii unui univers tridimensional, infinit în toate

---

[154] Datată „mai, 1961“ (volumul a apărut în 1962). Koyré, Du monde clos á 1'univers infini, pp. 9-15.

direcțiile. Oriunde s-ar afla o inteligență capabilă să priceapă ceva, aceasta va avea în fața ochilor un spațiu infinit, deasupra capului un spațiu infinit, sub tălpi un spațiu infinit, la dreapta şi la stînga, oricît ar scruta, un spațiu deopotrivă infinit. Această revoluție, s-ar părea, a deschis enorm – şi anume în mod infinit – cîmpul percepției umane. Dar, atenție! Cînd ceea ce poți vedea în sus este la fel cu ce poți vedea în jos, cînd dreapta este ca stînga, iar fața este întru totul asemănătoare cu spatele, atunci, de fapt, eşti confruntat cu o singură dimensiune calitativă: dimensiunea unui singur tip de existență, a corpurilor fizice, alcătuite dintr-o *aceeaşi* materie, uniformă şi omogenă în tot universul, multiplicată la infinit. În mod cu totul neaşteptat, prin transformarea unei lumi închise într-un univers deopotrivă *infinit* (ținînd o aceeaşi direcție, nimeni nu se poate reîntoarce de unde a plecat) şi *monoton* (nu există alt fel de existențe decît existențele fizice) omul a încetat, în fond, să mai trăiască spiritual într-un spațiu deschis fie acesta cu şase dimensiuni, cum era pentru antici, fie cu trei, cum era pentru matematicienii scolastici.

Universul infinit deschis al modernilor este, în fond, un univers limitat la o singură dimensiune: spațiul nelimitat. Din punct de vedere spiritual, infinita deschidere a spațiului, cînd este numai spațială, revine la o dramatică închidere de orizont. Prin decesul categoriei de Cer, cerul fizic s-a închis; prin dispariția ideii de Pămînt, tot ce se află fizic dedesubtul nostru a devenit opac, ininteligibil. Avem, cu adevărat, numai ceea ce se deschide în fața ochilor noştri: un şir nesfîrşit şi monoton de obiecte *spațiale.* Suntem ca într-un subsol scund şi apăsător, fără capăt, desfăşurat în fața şi laterala ochilor noştri: deasupra, un tavan de beton infinit, care porneşte chiar de deasupra creştetului nostru – închipuind infmita opacitate a obiectelor care, fiind radical lipsite de transcendență, sunt absolut private de interioritate; dedesubt, o podea infinită de beton, pornită imediat de sub tălpile noastre – închipuind infinita precaritate a lucrurilor care nu au nici rădăcini, nici trecut, nici autoritate temporală. De sus, ne presează *în jos* o infinită masă de opacitate, densă şi grea; de jos, ne împiedică să ne avîntăm *în sus* o de nepătruns întindere compactă, a lumii din care ne tragem şi în care rămînem captivi – ființe recente față de amîndouă.

[17] Cariera marelui principiu al modernității – „Gott ist tot“ – a început în forță atunci cînd explicațiile prin cauze secunde au început să fie extinse la domeniile în care, pînă atunci, explicația prin Cauza primă nu fusese niciodată pusă în discuție. De îndată ce explicația prin cauze secunde a fost încununată de succes, oamenii au văzut că se pot descurca şi fără Cauza primă. În fond, Cauza primă a fost ucisă de eficacitatea cauzelor secunde. Această eficacitate s-a individualizat însă ca o entitate autonomă. A primit şi un nume: Natura. Sub acest nume a fost colonizată toată existența vizibilă, toate corporalitățile şi, lucru extrem de important, toate formele de activitate asociate de greci cu esența lui φύσις. De îndată ce lumea fizică a început să se individualizeze ca Natură autonomă, Dumnezeu a intrat în declin. Iar atunci cînd ajunge să poată fi gîndit ca *Deus sive Natura,* soarta lui Dumnezeu e pecetluită. El este *deja* mort. Natura, ca sediu autonom al cauzelor secunde, este, în fond, cea care 1-a ucis pe Dumnezeu.

Întrebarea este: ce principiu va ucide acum Natura? Avînd experiența marii *destaurări* (contrariul lui *Instauratio Magna)* produse de filozofia postmodernistă, cred că putem spune fără riscul de a ne înşela: Timpul. Temporalitatea este cea care a distrus (prin dizolvare), destaurat (prin uciderea subiectului transcendental şi prin discreditarea Metodei) şi exfundat (prin desființarea ideii de temei) Natura.

> 'Ne putem descurca şi fără Dumnezeu', 'merge şi aşa' – problema ajunsă la aporie prin metafizica lui *anything goes* (căci *anything goes* nu se poate mulțumi să fie doar o epistemologie *tole*rantă, cum încerca să ne prezinte această 'inovație' epistemologică Feyerabend).

[18] Principiul „Gott ist tot“ este, din punct de vedere istoric, o consecință epistemologică *inevitabilă a* creştinismului – de acest lucru şi-a dat seama deja Nietzsche, într-o epocă în care prăbuşirea creştinismului nu era încă deloc evidentă. El deducea această consecință din simțul *veracității* – „der Sinn der Wahrhaftigkeit“ –, care, în opinia sa, ar fi fost dezvoltat în cel mai înalt grad prin creştinism. Logica distructivă este următoarea: cine spune că Dumnezeu este adevărul, acela trebuie să admită finalmente că totul e fals, din două motive. Întîi,[155] deoarece nevoia sa incondiționată de

---

[155] Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Erstes Buch, Zum Plan, § 2, p. *7.*

adevăr, pe care creştinismul i-a inculcat-o *împotriva* lumii, va fi cuprinsă de greaţă în faţa falsităţii şi a ipocriziei modalităţilor instituţionalizat creştine de interpretare a lumii. Apoi,[156] pentru că dacă numai Dumnezeu este adevărul, atunci cînd descoperi că Dumnezeu este inaccesibil şi că ştiinţa nu are nevoie de el pentru a explica orice, totul devine în mod necesar fals.

Dar principiul „Gott ist tot" nu este numai o consecinţă *istoric* inevitabilă a creştinismului: este şi una *teologică.* E limpede că moartea şi învierea Fiului lui Dumnezeu fac parte din bunavestire creştină. Dar, în timp ce Învierea este un act de credinţă, moartea este o evidenţă a simţurilor. Or, pentru Înviere avem nevoie de majusculă, pentru moarte de litera comună. Cînd credinţa este mai puternică decît evidenţa, bunavestire creştină este, în mod inseparabil, un dublet: moartea-şi-învierea lui Dumnezeu. Cînd credinţa scade, tentaţia de a vedea în dubletul originar mai degrabă moartea lui Dumnezeu decît mîngîierea (Ioan 16, 7: Eu trebuie să plec pentru ca Mîngîietorul să poată veni) învierii Lui este irezistibilă. – Realismul halucinant al cadavrului lui Hristos şi dolorismul nevrotic al reprezentărilor lui Grünewald (retablul de la Issenheim, pictat între 1510 şi 1515) au acest sens: dacă e Dumnezeu, cum a putut să moară? dacă e moarte, cum mai poate fi Dumnezeu? În *stilistica* acestor reprezentări şi în *gesticulaţia* interioară a acestui mod de a vizualiza credinţa este deja mai mult decît evidentă partea de „Gott ist tot" a tradiţiei creştine. O dată cu manifestarea deplină a spiritului protestant în creştinism, partea de „Gott ist tot" a devenit dominantă.[157] De aici obsesia legată de moartea lui Dumnezeu, care este obsesia profundă a tuturor modernilor veritabili. În *Jurnalul* său,[158] Eliade constată discrepanţa dintre 'gravitatea' încordată cu care modernii discută tema morţii lui Dumnezeu şi faptul, cunoscut oricărui studios în religii, că moartea lui Dumnezeu este un fenomen binecunoscut în întreaga istorie a religiilor. Fireşte, modernii nu de 'fenomenul religios binecunoscut' sunt obsedaţi (de altfel, cu excepţia eruditilor, nimeni nu îşi mai aminteşte de el), ci de realitatea vieţii strict orizontale, a vieţii radical

[156] *156 Ibidem*, § 5, p. 8.

[157] Vezi Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne: des Lumiéres a Nietzsche*, 1994.

[158] Mircea Eliade, *Jurnal,* intrarea din 10 oct.1964, p. 505.

lipsite de posibilitatea afirmării unui principiu transcendent cît de cît *credibil* – unul care să suscite consimțămîntul necruțătorului simț modern al veracității.

În toate religiile în care actul de credință nu presupune moartea zeului ca o condiție a realizării ei, atunci cînd credința se ofileşte, zeii tind să se ofilească şi ei – destrămîndu-se în amurg, aşa cum se risipesc în văzduh mirosurile: pe nesimțite, calm, confortabil, firesc. Dar cînd actul de credință include moartea zeului ca o condiție esențială atît a învierii lui, cît şi a realizării ei, moartea credinței ridică, în mod esențial, o nouă problemă teologică: lumea nu mai poate fi gîndită în termenii unei lumii născute în mod firesc fără Dumnezeu, ci numai şi *numai* în termenii unei lumi care a fost un timp lumea lui Dumnezeu, dar care acum, orice ar face, nu mai poate fi decît lumea lui „Gott ist tot". Chiar şi mort, Dumnezeu rămîne referința inconturnabilă a lumii care a fost odinioară creştină. Căci o lume care a încetat să mai fie creştină nu este, pur şi simplu, lumea dinaintea creştinismului: este o lume inevitabil anticreştină, şi anume *resentimentar* anticreştină. Este prin urmare inevitabil ca toate acțiunile fireşti de emancipare şi de afirmare a autonomiei omului (ori a lumii) să cadă, într-o astfel de logică, sub semnul blasfemiei, al apostaziei – sub semnul polemicii împotriva lui Dumnezeu. Astfel că lumea în care credința creştină a slăbit (sau murit) este o lume esențialmente *văduvă.* O lume izgonită, lipsită de lucrul cel mai esențial care îi aparținuse cîndva – şi aceasta pentru eternitate. Problema lui „Gott ist tot" înseamnă: deşi inteligența noastră a devenit (parțial) atee, instinctele noastre mai sunt încă (parțial) creştine. Din această aporie inconfortabilă lumea modernă nu poate ieşi decît schimbîndu-şi instinctele, adică ucigîndu-1 în ea pe „omul european", pe *homo europeus,* care, Bernanos avea dreptate,[159] fusese *naturaliter* creştin. Este, probabil, sarcina multiculturalismului *ideologic.* Încadrat în sistemul de reflecție al filozofiei culturii şi profețind relativismul cultural ca pe o nouă *Aufklärung,* chemată să îi elibereze în sfîrşit pe oameni de ultima tiranie – tirania adevărului ca ştiință a universalului şi a încrederii în posibilitatea certitudinii –, multiculturalismul ideologic îşi vădeşte funcția esențială pe care este

[159] «La chrétienté a fait l'Europe. La chrétienté est morte. L'Europe va crever, quoi de plus simple?»

chemat să o joace, potrivit naturii sale profunde – de ultimă şi cea mai virulentă mişcare anticreştină pe care a produs-o în ultimele trei secole civilizaţia occidentală – eliminarea completă a creştinismului dintre referinţele de orice tip ale lumii contemporane.

[19] Barocul a fost un extraordinar fenomen politico-teologic, în sine ignorat de istoricii artei ori de teoreticienii literaturii care i-au făcut voga. De obicei, cînd vorbim de baroc, nu avem în vedere decît forma, emfaza, jocul, exuberanţa liniilor şi iluzia volumelor, grandomania devoţiunii – într-un cuvînt, stilul. Or, înainte de a fi o realitate artistică – *singurul* tip de realitate care le mai poate atrage o oarecare atenţie oamenilor lipsiţi de simţ teologic –, barocul este una teologică şi politică. Barocul reprezintă ultima încercare de a concilia şi de a păstra împreună Renaşterea şi Evul Mediu: virtutea păgînă şi virtutea creştină, *Vieţile paralele* şi *Imitatio Christi,* Atena şi Ierusalimul, Antichitatea şi Creştinismul. Contextul în care se desfăşoară ceea ce Pierre Manent numeşte „proiectul clasic" (i.e., barocul) este acela în care „Renaşterea a pus capăt cetăţilor, [iar] Reforma Luterană a dezarmat religia în faţa puterii temporale"; un context politico-religios în care oamenii deveniseră în prea mare măsură cetăţeni pentru a fi şi buni creştini, dar rămăseseră într-o prea mare măsură creştini pentru a fi cu adevărat buni cetăţeni.[160] Barocul este epoca în care 'orgoliul ambiţiei păgîne' a fost pentru ultima oară pus laolaltă şi reconciliat cu 'umilitatea şi severitatea [religiei] creştine'.[161] Este umanitatea care ştia şi *accepta* că există două mari versiuni ale 'vieţii bune', care avea o conştiinţă ascuţită a excelenţei celor două tipuri de 'scopuri înalte' propuse de Antichitate, respectiv Creştinism, şi care a făcut pentru ultima oară în istoria europeană efortul de a trăi simultan atît grandoarea păgînă a virtuţii cetăţeneşti, cît şi măreţia austeră a dispreţului creştin faţă de lume. Pentru oamenii inteligenţi, care erau conştienţi de semnificaţia a ceea ce trăiau, barocul fusese posibilitatea acelei *magii suprapămînteşti* de care vorbea Nietzsche în *Antihristul* – „Văd că e cu putinţă [...] o desăvîrşită magie suprapămîntească".[162] Ce magie? Pentru Nietzsche,

---

[160] Pierre Manent, *Cetatea Omului,* I, IX, p. 36; I, VIII, p. 34
[161] *Ibidem,* I, VIII, p. 34.
[162] Nietzsche. *Der Antichrist*, § 61, p. 311. *Antichristul,* p. 68.

Renaşterea fusese „reconsiderarea valorilor creştine", o încercare (zădărnicită de germani, prin Reformă) de a pune pe tronul papal valorile nobile, războinice, ale Antichităţii.[163] Din punctul meu de vedere, dimpotrivă, Bossuet este autorul baroc perfect: în el avem atît emfaza retorului antic – cu respectul de curtean faţă de grandoarea regalităţii absolute –, cît şi ardenţa unui creştinism în permanenţă contrariat de lumea în care este condamnat să trăiască. Iar Poussin, cu religiozitatea sa păgîn-creştină, cu fineţea sa deopotrivă creştină şi antică, este pictorul absolut al acelui baroc teologico-politic la care mă refer şi pe care memoria culturală a modernităţii triumfătoare 1-a uitat, ca pe o variantă de 'om modern' primejdioasă. Şi astfel, acel *überirdischer Zauber* va rămîne în modernitate ca un ideal pur mundan, realizat *împotriva* creştinismului, cu ajutorul acelor forţe pe care va părea, din ce în ce mai mult, că numai suprimarea lui le poate cu adevărat elibera. Terestrul, din acest moment, se va despărţi din ce în ce mai mult de religios, tocmai pentru a putea permite, aşa cum s-a crezut, realizarea feeriei moderne. Pămîntul, în această variantă mutilată de modernitate (singura pe care noi o cunoaştem şi o exaltăm), va rămîne complet despărţit de Cer. Pentru simţul teologic ascuţit al acelei variante de modernitate religioasă care a fost omul baroc, rezultatul acestei rupturi catastrofale va fi grotesc: principiul Pămîntului le va părea oamenilor supuşi acestei pseudomorfoze din ce în ce mai modern – pe măsură ce materialitatea însăşi va deveni mai imposibil de depăşit. În timp ce principiul Cerului ne va apărea nouă, modernilor, din ce în ce mai învechit, mai pre-modern-pe măsură ce ideea divinităţii va deveni din ce în ce mai dificil de imaginat. *Acest* rezultat grotesc este modernitatea noastră – un Pămînt fără Cer, dedat frenetic tuturor magiilor care fuseseră odinioară gîndite ceresc şi care acum circulă liber prin lume, asemeni unui Golem căruia nimeni nu îi mai poate şterge de pe fruntea mărginită litera fatală, cea care menţine *moartea* în *adevăr*.

---

[163] 163 *Ibidem.* Trebuie să nu uităm că, pentru Nietzsche, Renaşterea fusese o mişcare anticreştină, o încercare zădărnicită de a introduce valorile nobile (die vornehmen Werthe) în instinctele oamenilor inferiori – ceea ce, evident, Renaşterea nu a fost; căci, pentru Nietzsche, faţă de valorile creştine, valorile nobile erau nişte valori potrivnice (Gegen-Werthe).

[20] Simone Weil spunea undeva că drepturile noastre sunt față de această lume, dar obligațiile noastre sunt din cealaltă. Suprimînd lumea de deasupra noastră, modernitatea ne-a lipsit de mediul natural de înrădăcinare al obligațiilor, corelatul strict al drepturilor, şi ne-a lăsat la cheremul unei indefinite revendicări de drepturi, revendicare care a devenit nevroza modernității postmoderne. Datorită pierderii Cerului, pentru noi drepturile omului nu mai sunt în mod natural dublate de o cartă a îndatoririlor omului. Toată lumea ştie de 1789 – *Declaration des Droits de l'Homme.* Nimeni nu-şi mai aminteşte de faptul că în 1795 a fost emisă *o Declaration des Devoirs du Citoyen.* Pe prima o evocă toți, pentru că pot revendica prin invocarea ei orice. Pe a doua, în mod convenabil, au uitat-o toți, deoarece evocarea ei sugerează că drepturile au ca fundament responsabilitățile, lucru pe care nimeni nu doreşte să şi-l reamintească, azi.

[21] Ca şi 'nostalgia infinitului', în care Henrik Steffens vedea nota definitorie a stării sufleteşti romantice şi în care noi, azi, am putea descifra complexul psihologic iscat în cultura europeană post-iluministă de pierderea lui Dumnezeu, la fel şi în 'nemulțumirea' ori 'disconfortul' omului modern, despre care vorbea Freud în legătură cu efectul civilizației asupra naturii umane,[164] am putea desluşi o urmare a sentimentului de vinovăție pe care omul modern l-a contractat, durabil, față de faptul că nu îşi mai face datoria. Cum ar fi spus Carlyle – „un ecou întîrziat al creştinismului“. Instinctele noastre sunt mai tenace şi supraviețuiesc mai mult decît ideile noastre. Ideea de datorie creştină a murit. Instinctul că *trebuie* să-ți faci datoria creştină încă mai supraviețuieşte. Dar cum? Nu vizibil, nu acceptat, ci ascuns, acționînd fără ca lumina conştienței să îl identifice ca atare. Pe vremuri, omul ştia ce are de făcut şi mulțumirea sa venea din sentimentul că şi-a făcut datoria. Astăzi, el nu mai îndeplineşte deloc vechea datorie. Şi se întîmplă două lucruri: (a) la nivelul conştienței (ideile), are impresia că s-a eliberat şi că abia acum viața sa e liberă şi fructuoasă; dar, într-un mod ciudat, această mulțumire e mai degrabă o exaltare maniaco-depresivă, nu un sentiment durabil; (b) la nivelul subconştienței (instinctele), are sentimentul că nu-şi face datoria, ceea

---

[164] Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur, 1930.

ce îi dă o profundă nemulțumire latentă, fără obiect şi difuză; în mod global, omul modern are entuziasme şi exaltări, articulate pe un fond mocnit de nemulțumire. El nu îşi face datoria față de instinctele sale încă creştine – aceasta este problema sa, iar modul în care încearcă să o rezolve nu face decît să o accentueze: cu cît mai mare este eliberarea sa de creştinism, cu atît îşi devalorizează mai mult *datoria.* Ceea ce ne lipseşte este sentimentul împlinirii personale: iar aceasta nu se poate obține decît făcîndu-ți datoria. Or, datoria nu poate fi cu adevărat îndeplinită decît într-o societate ierarhică. Ceea ce ne lipseşte, politic vorbind, este o autoritate *legitimă*, adică una care să nu fie strict umană. Aici e de găsit neputința cea mai radicală a democrației. Ea face imposibil, în principiu, nu abuzul conducătorilor (cum se susține), ci reduce doar posibilitatea, strict umană, de a-l prelungi indefinit. În acelaşi timp, prin postularea unui model de societate strict uniform şi mecanic, în care toate relațiile dintre oameni sunt esențialmente orizontale, democrația face cu neputință naşterea, în cadrul ei, a unei autorități legitime. Căci numai ceea ce este legitim e acceptat de noi aşa cum ne acceptăm ființa: împreună cu defectele, reuşitele şi scăderile ei. Restul, *tot* restul, e acceptat de noi ca *o convenție.* Faptul că azi totul pare a nu fi *decît* 'construit' şi *doar* 'imaginat' (pînă şi sexul a ajuns să fie 'inventat' de un subiect, aşa-zisul 'subiect' istoric), se explică prin absurda lipsă de legitimitate la care ne-a condus eliminarea lui Dumnezeu din orice referință *rezonabilă a v*ieții pe care o împărțim cu semenii noştri.

[22] MODERNITATEA & RESCRIEREA TRECUTULUI. Modernitatea, pe care toți am fost obişnuiți să o primim ca pe *o aubaine* şi ca pe *o delivrance,* s-a înstăpînit peste mințile şi sufletele noastre nu fără o sumă de falsificări, unele deja împlinite şi, ca să spun aşa, inamovibile, iar altele în curs de naturalizare. În ordine istorică, prima 'falsificare' majoră a fost aceea prin care opinia publică europeană, fireşte, cea luminată, a ajuns să fie convinsă că Viața omului era inadmisibilă şi intolerabilă – *poore, nasty, brutish, and short* – în oricare din societățile care au precedat modernitatea.[165]

[165] Vezi incredibila reluare de poncifuri antimedievale din cartea unui profesor cu siguranță extrem de bine informat asupra falsității factuale a acestor afirmații: John Carroll, Humanism, pp. 6-7. Imprejurarea că le reia în

Ideea că istoria decentă începe cu epoca modernă este prima prejudecată a modernității: este, într-un sens, prejudecata fondatoare. Cîteva alte prejudecăți decurg în mod natural.

'Ştiința Evului Mediu nu a avut nici un rol în naşterea ştiinței moderne' – această prejudecată a dominat pînă azi şi, de fapt, continuă să domine orice programă şcolară care se consideră progresistă. E de la sine înțeles că modernii sunt superiori celor vechi în toate domeniile care țin de rațiune. Leo Strauss ne-a arătat că punctul de vedere adoptat de filozofia politică modernă, care a pornit de la respingerea de către Machiavelli a tradiției filozofiei politice clasice, ne-a făcut incomprehensibile operele filozofice ale Antichității.[166] Allan Bloom a ilustrat această teză a lui Strauss arătînd cum John Rawls, un reprezentat tipic al acestei moderne „lack of education“, a scris A *Theory of Justice* cea mai influentă lucrare de filozofie politică a secolului XX din *exact* această perspectivă: noi, modernii, ştim mai bine; abia noi am înțeles cu adevărat despre ce este vorba.[167] În această serie de falsificări *instinctive,* este sarcina studiilor feministe să ne facă ilizibile şi, mai ales, inacceptabile *uman* marile opere literare ale secolelor precedente, inculcîndu-ne ideea că pînă acum am fost traşi pe sfoară de reacționari care au complotat la oprimarea celor slabi. Claude Habibl[168] relatează cazul unei studente bine impregnate de noile *gender studies,* care, studiind la universitate romanul *Le*

---

ciuda informației la zi furnizate de istoricii de specialitate este cu siguranță de acelaşi tip cu faptul, în sine stupefiant, că opinia dominantă între istoricii generalişti privind efectele revoluției industriale este şi azi cea falsă – aceea care susține că sistemul de fabrică a ruinat prosperitatea păturilor sărace. Probabil că, în ambele cazuri, decisivă este convingerea acestor autori că 'adevărul moral' al anumitor afirmații este mai puternic decît falsitatea lor materială manifestă şi, deci, că există minciuni, 'moral' justificate, mai 'adevărate' decît adevărul. În cazul lui John Carroll, 'adevărul moral' este convingerea sa subiectivă că „Evul Mediu a fost într-adevăr o epocă a întunericului '; în cazul istoricilor care susțin că revolutia industrială a produs un dezastru umanitar în Anglia începutului de secol XIX, 'adevărul moral' constă în convingerea lor subiectivă că există un rău intrinsec al sistemului de piață, care nu poate fi diminuat decît prin sugrumarea liberei sale funcționări. În primul caz este vorba de anticreştinism latent, în al doilea de stîngism latent.

166 Leo Strauss, *Natural Right and History,* pp. 178 şi 161 sq.; vezi, în româneşte, *Cetatea şi omul,* „Introducere“, pp. 9-20.

167 Allan Bloom, *Giants and Dwarfs,* pp. 315-345.

168 Claude Habib, «Bloom et le feminisme», p. 799.

Rouge et le Noir al lui Stendhal, a exclamat despre madame de Rënal: „Ce vacă!“ Fireşte, potrivit noilor prejudecăți care decurg din principiul fundamental al feminismului -'genul' e o invenție a raporturilor de putere –, doamna de Rënal nu avea educația ideologică a feministelor eliberate şi, deci, modul în care eroina lui Stendhal îşi trăia iubirea nu mai poate în nici un fel constitui pentru noi un exemplu al suferințelor eterne ale iubirii, ci, eventual, numai o ilustrare a prostiei acelor femei din trecut care ignorau *feminismul* feminității lor. În fond, ne învață noile programe şcolare feministe, toate societățile de pînă acum au falsificat raporturile de 'gen', deci trebuie fie să le corectăm din punct de vedere ideologic, fie să le izgonim din educația copiilor noştri. Este morala sultanului confruntat cu biblioteca din Alexandria: dacă biblioteca conține cărți care spun ce spune Koranul, atunci este inutilă şi trebuie să o distrugem; dacă biblioteca conține cărți care spun altceva decît spune Koranul, atunci ea este dăunătoare şi trebuie să o distrugem. Grila feministă de lectură a operelor umanității ne învață ce îl învăța şi pe Lenin schema marxistă de interpretare a istoriei ca luptă de clasă: la ce moştenire culturală trebuie să renunțăm pentru a ne situa de partea punctului de vedere 'progresist'.[169]

Cuvîntul de ordine al modernității a fost ruptura cu trecutul. Dacă e să luăm cazul revoluției carteziene, Etienne Gilson a făcut deja demonstrația datoriilor lui Descartes față de gîndirea scolastică.[170] Or, nici un 'progresist' autentic (caricatura autorizată – *Homais,* farmacist) nu a precupețit vreo nuanță pentru a execra 'gîndirea' scolastică (ghilimele aparțin 'progresiştilor'). În privința datoriilor ştiinței moderne față de gînditorii secolului al XIV-lea şi, în general, față de filozofia naturii creată în interiorul tradiției aristotelice,[171]

---

[169] Literatura feministă: poporanism de gen. Literatura 'negritudinii' (faptul de a fi negru, văzut ca o problemă de ideologie): narodnicism rasial. Cu lipsa de fantezie atît de specifică celor recenți (pentru a-i situa intelectual performanțele culturale, Vianu obişnuia să spună despre Călinescu că *'e recent* în filozofie'), trebuiau şi americanii să treacă prin gafele care au sucit mințile europenilor acum, deja, două secole.

[170] Etienne Gilson, Index scolastico-cartesien, 1913.

[171] Edward Grant, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages* – în special cap. 8, pp. 168-206.

demonstrația a fost amplu realizată de Pierre Duhem,[172] dar rezultatele cercetării sale nu au fost acceptate de curentul istoriografic dominant,[173] între altele şi deoarece istoria ştiinței s-a instituționalizat după al doilea război mondial avînd ca dogmă de bază teza revoluției ştiințifice (susținută de Koyré *împotriva* lui Duhem): această dogmă pretindea că ştiința modernă s-a născut *împotriva* tradiției, iar naşterea ei s-a produs numai şi numai pentru că tradiția a fost *în fine* ucisă. Este lucrul împotriva căruia Colingwoodl[174] ne avertizase, referitor la alt context disciplinar, încă din 1939: acela că propaganda 'insistentă şi fanatică a celor care în secolul al XVIII-lea îşi spuneau 'les *philosophes'* s-a dovedit de multe ori mai puternică decît adevărul.

Rezultatul final este, într-un fel, epitomizat de sloganul lui Jeremy Bentham: „Trecutul nu ne este de nici un folos“. Dacă e să spunem adevărul *corect,* atunci putem minți ori falsifica în numele lui: tenacitatea opiniei false că medievalii ar fi crezut, în ignoranța lor întunecată, în realitatea unui Pămînt plat – opinie a cărei falsitate a fost în mai multe rînduri demonstrată,[175] dar care continuă să circule, neamendată de opinia generală, în cărți cu enorm succes de bursă (e.g., Daniel Boorstin, *The Discoverers,* recent tradusă şi la noi)[176] –,

[172] Pierre Duhem, *Etudes sur Leonard de Vinci, 3* volume,1906-1913; Idem, *Le Systeme du Monde,* 10 volume, 1913-1959.

[173] H. Floris Cohen, *The* Scientific *Revolution* (1994) este un exemplu cu totul amuzant de extremism istoriografic: el susține cu *patimă ideologică* teza că ştiința modernă s-a născut *împotriva* tradiției ştiințifice a Evului Mediu şi nu putea apărea decît *datorită* prăbuşirii sistemului intelectual medieval (vezi modul pamfletar şi arogant în care tratează contribuția lui Duhem: pp. 45-53). Pentru un punct de vedere nuanțat discontinuitist, dar nu mai puțin clar anticontinuitist, vezi sinteza realizată de David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science,* capitolul „The Legacy of Ancient and Medieval Science“, pp. 355-368.

[174] R. G. Collingwood, *O autobiografie filosofică,* pp. 87; 130.

[175] Ultima dată, decisiv, de Jeffrey Burton Russell, *Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians,* 1991.

[176] Daniel J. Boorstin, *Descoperitorii,* 2 volume, 1996. O adevărată avalanşă de inexactități şi prejudecăți referitoare la Evul Mediu creştin este de găsit în vol. 1, la pp.132-146 sau în vol. 2, pp. 8-49 (titlurile subcapitolelor sunt tipice pentru literatura de propagandă: „Temnița dogmei creştine“, „Reîntoarcerea pămîntului plat“). Pentru a-i face totuşi dreptate lui Boorstin, inexactitățile sale nu decurg numai din poziția sa anticreştină (uşor de documentat: spre pildă, vol. 1, pp. 132; 135; vol. 2, p. 19 etc.), ci şi din ignoranță – cum este atunci cînd susține că Nicolaus Copernic era, ca

poate fi explicată numai prin convingerea că există prejudecăți care, datorită justificării lor 'morale', sunt mai adevărate decît adevărul 'material' al faptelor. Concluzia este: noi *trebuie* să ne rupem de trecut, pentru că noi suntem *de fapt* rupți de trecut. – Dovada faptului că eram deja rupți de trecut este că tocmai am făcut-o.

În toată splendoarea ei indiscutabilă, modernitatea a pus problema depăşirii radicale a oricărei idei de tradiție, în termenii practici ai redefinirii naturii – termeni pe care formula „Gott ist tot" i-a consacrat definitiv. În temeiul principiului activ, modernitatea NU ESTE încheiată şi NU SE POATE încheia decît negîndu-i presupoziția de bază, care este negarea lui Dumnezeu.

Din modernitate se iese nu prin postmodernism, care nu este decît una din infinitele pseudomorfoze posibile ale modernității (situație ridicolă: nu poți să ieşi din ceva de ordinul unei catedrale prin ceva de ordinul unui canal colector), ci prin regăsirea lui Dumnezeu – sau, în termeni filozofici, prin redescoperirea faptului că principiul de transcendență este un principiu *natural* de manifestare a lumii. Despuiat de orice referință accidentală, principiul modernității este „Gott ist tot". Acest principiu este atît de tare, atît de absolut, atît de amețitor, încît nu e de mirare că, într-o primă instanță, acest deicid a fost resimțit conştient doar ca un paricid de circumstanță – în fond, cui îi mai păsa de tradiție? *On etait tout á fait las d'elle et de tous ses domestiques*! Dar triumful modernității, în mod evident, nu se rezuma deloc la o victorie împotriva valeților. Stăpînii înşişi erau vizați, iar furia irațională nutrită de Revoluția Franceză împotriva lui Dumnezeu nu face decît să dovedească, *şi* prin *amploarea* sîngelui vărsat, acest lucru.

[23] Modernitatea s-a instalat printr-un deicid care a implicat, evident, o atentă şi partizană rescriere a istoriei. Inevitabil, perdantul absolut a fost, datorită legăturilor sale cu creştinismul – religie abhorată de filozofii iluminişti ai modernității –, Evul Mediu. Deoarece şi Renaşterea îl bîrfise, iar umanismul părea o religie de substituție convenabilă, singura tradiție recentă adoptată de modernitate a fost Renaşterea, din care a fost accentuat raționalismul,

---

astronom, un simplu amator ori cînd reciclează legenda anchetării brutale a lui Galileo Galilei de către Inchiziție (vol. II, pp. 11; 47).

anticlericalismul şi *revival-ul* păgîn. Renaşterea neoplatonică, hermetică, kabalistică şi religioasă, fireşte, nu au fost preluate.[177] Acestea au rămas să fie redescoperite la începutul secolului al XX-lea, de eruditi. Datorită constrîngerilor anticreştine, tradiția modernității a fost prima tradiție din istorie care s-a impus moştenitorilor ca fiind istorică fără a fi, în acelaşi timp, şi organică. Temporalitatea a făcut parte din definiția ei încă de la început. Dar nu ca un timp care lucrează înăuntrul lucrului cu scopul de a scoate din el, după maturizare, pîrga, ci ca unul care vine din afara lui, rectificîndu-l cu scopul de a face din el ceva care să funcționeze potrivit unui plan prestabilit. Temporalitatea asociată operațiilor modernității este cu necesitate mecanică, dacă prin mecanism înțelegem metafora cognitivă şi operațională cea mai puternică, cea mai eficace, cea mai ofensivă şi cea mai perdurabilă a timpurilor noi.

[24] O dată ce ai intrat în modernitate, nu există *epocă a* modernității, deoarece ea pur şi simplu nu se poate închide prin mecanisme interne. Din punct de vedere ontologic, modernitatea este deja încheiată: ea nu poate ieşi din condiția strict bidimensională în care a intrat atunci cînd şi-a luat în serios definiția „Gott ist tot".

Spre pildă, postulatul Antichității fusese 'există zei'. Închiderea Antichității în Ev Mediu s-a obținut prin afirmația 'există *un* zeu, care este Dumnezeu', iar modernitatea s-a separat din Evul Mediu prin axioma 'lumea poate fi gîndită complet fără a mai presupune existența vreunui Dumnezeu, indiferent că este vorba de Dumnezeul filozofilor ori de cel al devoților'. Din momentul în care diferența ontologică a putut fi complet eliminată – prin *verificarea* tehnică a faptului că nu există nici o deosebire de manipulare între ființă şi ființe, între 'este' şi 'a fi ceva determinat' –, nu s-a mai putut în genere gîndi vreo axiomă ontologică care să ne scoată din acest tip de lume.

Modernismul a fost caracterizat prin spiritul de avangardă – care postula faptul că avangarda constituie depăşirea *definitivă* a trecutului, considerat intrinsec fals şi inferior –, iar postmodernismul, prin contrast, ar fi fost caracterizat prin reconcilierea cu trecutul, în ideea că nimic de fapt nu a fost vreodată cu adevărat depăşit, în istorie. Dar nu rațiunea slabă înlocuieşte rațiunea tare, cum s-a spus,

[177] E adevărat, nu fuseseră incluse nici în tradiția oficială.

destul de triumfător, ci ideea rațiunii tari că rațiunea slabă este mai nimerită decît rațiunea tare pentru a caracteriza anumite situații. Modul în care rațiunea slabă este propusă pentru a se substitui rațiunii tari ține în continuare de universalitatea rațiunii tari. *Pensiero debole,* deci, este încă un moment al rațiunii tari şi nu detronarea acesteia prin strategiile complet noi ale unei noi *rațiuni înțelegătoare.*

[25] De ce oare latina a fost limba marii epoci a creştinismului instituțional, franceza a fost limba internațională a civilizației moderne clasice, iar engleza, sub chipul ei american, a ajuns să fie limba lumii unificate prin procesele globalizării de tip postmodern? Care este agenda ascunsă a acestor limbi, agendă care le-a făcut atît de apte să exprime agenda vizibilă a acelor civilizații? Există *o rationalitate a* acestor corespondențe? Există un *motiv* al acestor alegeri? Fireşte că există, deşi explicația monocauzală este cu siguranță greşită. Putem face însă întotdeauna remarce de *stilistică a trăsăturilor,* cam în felul în care reuşim uneori să ghicim motivele unui comportament după o anumită trăsătură, sezisantă, a chipului. Putem bunăoară observa cît de bine se pretează limba engleză la distorsiuni: la alterări de pronunție şi la ruperea raportului *tradițional* dintre limba scrisă şi cea vorbită. Exemplul clasic este oferit de alterările introduse în limba engleză de 'găştile' profesionale. Nu doar jargonul academic specializat, dar şi cultura lingvistică profesională a *hip-hop-ului.* Cuvintele sunt înlocuite fie cu simboluri ('X' pentru *cross* ori Christ, ca în X-Mass), fie cu cifre ('7 up' pentru 'Seven up' sau 'Boyz 2 Men' pentru 'Boys to Men'), fie cu frînturi de cuvinte („How r u?“ pentru „How are you?“) etc. Aceste cazuri intră în categoria: acelaşi sunet, transcriere diferită prin simboluri deja cunoscute, ambele, dar diferite ca sens. Distorsiunea merge însă pînă la eliminarea completă a referinței clasice în transcrierea pronunției, folosind o redare literală a sunetului care alterează complet referința originară, fără a mai recurge la un referent cu sens, deja existent în limbă. De exemplu, exclamația curentă 'Jesus', pronunțată colocvial cu finală scurtată, [dʒi:z´], a devenit – în transcriere literară! – 'Jeez': referința originară la Iisus pierzîndu-se complet.[178] Acesta este şi

[178] Paul Connolly, „Making Waves: Carl Hiaasen's Sick *Puppy“, Metro* (July 15-21-2000), p. 13, col. 1.

sensul distorsiunilor introduse voluntar în transcrierea alterată a libertății de pronunție permise de limba engleză: ştergerea oricărei referințe la urmele tradiției în limba vorbită. O limbă care se vrea vorbită ca şi cum, înainte de orice vorbitor, nu ar mai fi existat nimeni care să o vorbească. Ceea ce nu înseamnă voință de a fi original în grad extrem. Nu: căci tot acest mod de a vorbi limba este extrem de conformist. De la reclamele comerciale cele mai scumpe şi pretențioase (dar, atenție, mereu populare – expresie a noului conformism) la cerşetorii care fac 'artă' prin metrouri pentru a cîştiga un ban, consensul gregar de a folosi *aceste* alterări şi nu alt stil este mai mult decît evident – şi el nu este limitat nici de clase, nici de etnicitate, nici de cultură. Dorința *individuală* de a vorbi limba în acest fel distorsionat se explică prin voința *colectivă* de a fi distorsionant în raport cu tradiția şi cultura depozitate în ea. Marele slogan mobilizator este: Să uităm tradiția! Să ne desprindem de trecut! Pentru omul recent, a fi liber şi autonom înseamnă a nu mai avea conştiința că are vreo legătură *involuntară* cu trecutul. Totul, în omul recent, trebuie să fie expresia propriei voințe şi dorințe. Tot ce nu este expresia propriului chef şi plac gregar este judecat de el ca fiind opresiv, înapoiat, reacționar, învechit: deci trebuie cît mai *curînd* îndepărtat, cît mai *rapid* depăşit.

[26] Nu s-a acordat deloc suficientă atenție apartenenței confesionale a celor care, în mersul ideilor occidentale, au susținut cîte o concepție ori alta. Spre pildă, 'profeții şi 'teologii' morții lui Dumnezeu sunt toți protestanți. Renaşterea, ca loc al rupturii de Evul Mediu, este un *topos* protestant, mai exact german.[179] De la Melanchton la Cotton Mather,[180] denunțul Evului Mediu ca epocă a 'barbariei' şi a 'superstiției catolice a fost o constantă a teologilor protestanți.[181] Pentru protestanții pioşi, medievalii (catolici, evident)

[179] Vezi întregul argument al cărții: Jean-Marie Paul, *Dieu est mort en Allemagne,* 1994.
[180] Cel mai venerat puritan din Noua Anglie (1663-1728), omul care reuşea să adăpostească în aceeaşi conştiință fervorile unui bigot obsedat de vrăjitoare şi îndrăznelile unui adept al ştiinței moderne, tradiționalistul fervent care, într-o comunitate în care aproape toți erau împotrivă, a încurajat vaccinul contra variolei.
[181] Stanley L. Jaki, *Uneasy Genius,* p. 421, n. 173.

nu erau de fapt decît nişte păgîni averroişti deghizaţi. În notă mai sobră, concepţia protestantă standard este că *anume* Reforma a revoluţionat ştiinţa naturii, că ştiinţa medievală încă nu luase în serios doctrina creştină a naturii create, fiind încă o 'ştiinţă grecească a naturii – altfel spus, că principiile creştinismului nu au fost cu adevărat interiorizate decît prin intermediul Reformei.[182] Stanley Jaki – un reputat istoric *catolic* al ştiinţei (călugăr benedictin) – sublinia faptul, empiric demonstrabil, că toţi savanţii protestanţi care au scris despre naşterea ştiinţei moderne şi creştinism în ultimele două sau trei decade au adoptat un punct de vedere care restrîngea masiv importanţa Evului Mediu şi, în schimb, punea accentul pe legăturile savanţilor vremii cu varianta protestantă a creştinismului, perspectivă încurajată şi de faptul că Anglia protestantă (şi fervent anticatolică!) a fost ţara celor mai spectaculoase progrese ale ştiinţei noi, iar condamnarea lui Galileo Galilei de către Biserica romano-catolică a părut să confirme tradiţionalul 'obscurantism catolic în materie ştiinţifică.[183]

În acelaşi spirit, reacţia cea mai puternică împotriva revizuirii locului Renaşterii în 'renaşterea' spiritului uman de după 'barbaria' Evul Mediu aparţine, fireşte, eruditţilor protestanţi. Pentru aceştia, apărarea poziţiei de discontinuitate absolută a Renaşterii joacă un rol ideologico-teologic capital: acela de a justifica indirect (deci non-apologetic, ceea ce, potrivit standardelor de credibilitate moderne, înseamnă foarte persuasiv) teza că reforma protestantă are aceleaşi rădăcini ca şi Renaşterea respectiv, incapacitatea catolicismului de a asigura cadrul unei veritabile libertăţi a spiritului şi a unei creativităţi culturale solidare cu cerinţele spiritului ştiinţific. În acest context, nu

---

[182] Vezi M.B. Foster, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science", pp. 464 (n.1); 453 (456, n.1); 449 (465). Cu un argument complet diferit şi fără nici o nuanţă apologetică, acest raţionament este confirmat de Eric Voegelin din perspectiva teoriei sale că „esenţa modernităţii este creşterea gnosticismului": „...a clear epoch in Western history is marked by the reformation, understood as the successful invasion of Western institutions by Gnostic movements. The movement which hitherto existed in a socially marginal position – tolerated, suppressed, or underground – erupted in the Reformation with unexpected strength on a broad front, with the result of splitting the universal church and embarking on their gradual conquest of the political institutions in the national states" *(The New Science of Politics*, p. 134; definiţia modernităţii ca gnosticism, la p. 126).

[183] Jaki, *Uneasy Genius*, § „The Renaissance threatened", pp. 421-428.

este deloc de mirare ostilitatea față de Pierre Duhem[184] a savanților care au îmbrățișat ca o profesiune de credință punctul de vedere al 'vulgatei' renascentiste.

În lumea noastră, victoria principiului protestant al suficienței ontologice a textului *(sola Scriptura)* nu face decît să confirme, prin solidaritate de atac cu spiritul timpului, cealaltă covîrşitoare victorie a unui important principiu protestant înlocuirea tuturor gîndurilor bazate pe imagini cu gînduri construite numai din cuvinte. În modul în care gîndirea noastră gîndeşte şi îşi reprezintă entitățile *gîndibile,* algebra a luat integral locul geometriei. Adică: gîndirii prin intermediul figurilor imaginabile (spiritul geometriei) i s-a substituit manipularea prin calcul 'orb' a unor entități literale, esențialmente non-reprezentabile (spiritul algebrei şi al gîndirii computaționale). Acest iconoclasm *transcendental* (în sens kantian) este veritabila esență a lumii moderne. S-ar putea cu perfect temei susține că lumea modernă este lumea asupra căreia a fost sistematic aplicat catehismul principiilor metafizice protestante. Omul modern este *naturaliter* protestant.

Teza lui Weber privind rolul etosului protestant în precipitarea mentalității capitaliste trebuie completată cu punctul de vedere

---

[184] André Chastel îşi avertizează cititorii că studiul 'magistral' dedicat de Duhem ştiinței şi surselor lui Leonardo da Vinci *(Etudes sur Lénard de Vinci,*1906;1909;1913 – Chastel citează greşit anii, dînd 1900 ca an unic de apariție a celor trei volume) „trebuie folosit cu precauție ' *(Artă şi* um*anism,* vol. I, p. 230, n. 16). Într-un foarte doct articol din 1961 intitulat „Umaniştii şi ştiința", Robert Klein *(Forma şi inteligibilul,* vol. 2, pp.117-132) enumeră toate teoriile privitoare la valoarea ştiinței Renaşterii, cu excepția celei susținute de Duhem, şi se ocupă pe larg de ştiința lui Leonardo, fără să amintească de studiul fundamental publicat de Duhem – pesemne Klein a ținut literal seama de invitația la precauție făcută de Chastel (studiile acestuia culese în cartea amintită sunt anterioare lui 1959). Într-un studiu apărut întîia oară în 1991, „Umaniştii şi ştiințele", Eugenio Garin trimite la articolul lui Klein din 1961, susținînd în mod eronat că Robert Klein „pe drept cuvînt" ar fi făcut trimitere „mai ales la Pierre Duhem", în ce priveşte rădăcinile medievale ale ştiinței lui Galileo *(Întoarcerea filosofilor antici,* p. 96, n.105). Or, Klein nici măcar nu îl pomeneşte pe Duhem! În schimb trimiterea făcută de Garin la volumul 10 din Le Systéme du *Monde* este foarte judicioasă, deoarece pune teza Duhem nu, aşa cum obişnuiesc detractorii săi, în lumina entuziasmului resimțit la descoperirea fizicii Evului Mediu, ci în lumina ultimelor sale cercetări, efectuate cu puțini ani înaintea neaşteptatei sale dispariții, în 1916.

avansat de H. Trevor-Roper, potrivit căruia activismul calvinist a atras o mulțime de gînditori liberali de toate tipurile, în ciuda rigorismului bigot al teologiei calviniste ca atare.[185] Aşa cum opoziția politică față de Casa de Habsburg te făcea, pe atunci, să sprijini acțiunile politice ale cauzei reformate, opoziția față de politica ultracatolică a Contrareformei (rolul Inchiziției, supunerea față de o sursă extrateritorială a autorității – Papa etc.) te făcea să intri în tabăra protestantă, chiar dacă, religios vorbind, nutreai rezerve față de anume aspecte teologice ale protestantismului. Altfel spus, rațiunea profundă a susținerii protestantismului în defavoarea catolicismului era de natură progresist-politică. Să ne amintim că în polemica Jacobi vs. Lessing & Mendelssohn pe chestiunea incompatibilității dintre spinozism şi creştinism, argumentul împotriva lui Jacobi formulat de iluminiştii germani care au luat partea lui Lessing-Mendelssohn a fost acela că Jacobi nu este decît un 'catolic deghizat', un 'bigot' – adică un 'duşman al rațiunii'.[186] Iată şi un alt exemplu. Sunt bine cunoscute rezervele permanente ale lui Newton – din ce în ce mai puternice, dar niciodată mărturisite – față de religia oficială.[187] Cînd însă a reapărut riscul ca un rege catolic să reimpună în Anglia catolicismul, pe care Newton îl ura, polemica sa cu trinitarianismul religiei oficiale a devenit secundară. Nu ne putem imagina capitalul de ură pe care l-a indus catolicismul posttridentin în lumea germanică. Modernitatea înseamnă, într-un fel, să fii protestant, adică să urăşti catolicismul. – Ceea ce, încă de pe atunci, era un alt nume, numele *oficial,* pentru a desemna tradiția constituită.

[27] Cînd Joseph de Maistre[188] încearcă să demonstreze că principiul protestant este „prin natură anti-suveran" şi „rebel prin esență", că abolirea catolicismului, pe care protestantismul a dorit-o, conduce cu necesitate la abolirea creştinismului, el citează un pasaj foarte semnificativ din Condorcet,[189] în care acesta justifică cu următorul argument instinctul (despotic) al celor care au interzis protestantismul: „Despotismul are propriul său instinct, iar acest

[185] Hugh Trevor-Roper, Religion, the Reformation and Social Change, pp. 204 sq.
[186] P.P Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane,* vol. II, pp. 50-51.
[187] Richard S. Westfall, „Newton and Christianity", pp. 356-370.
[188] Joseph de Maistre, „Reflexions sur le protestantisme dans ses rapports avec la souveraineté" [1798j *(Ecrits sur la Revolution,* p. 227).
[189] Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progrés de l'esprit humain, p. 201 (apud de Maistre, p. 236).

instinct le-a dezvăluit regilor că, după ce vor fi supus prejudecățile religioase examenului rațiunii, oamenii îl vor extinde grabnic şi asupra prejudecăților politice; că, lămuriți asupra uzurpărilor săvîrşite de papi, vor sfîrşi prin a vrea să fie lămuriți şi asupra uzurpărilor săvîrşite de regi, şi că reforma abuzurilor ecleziastice, atît de utile puterii regale, va antrena reforma abuzurilor mult mai apăsătoare pe care se sprijină această putere.“ Or, de vreme ce însăşi legitimitatea separării politice de corpul catolic a sectelor protestante depinde de principiul dreptului de a examina fără limite orice fundament, nici un protestant nu poate, fără a se contrazice, să fie împotriva principiului revoluționar ori, la limită, a punerii în discuție a propriei sale secte.[190] Altfel spus, conchide de Maistre,[191] principiul protestantismului este dreptul nelimitat de a examina orice în lumina rațiunii individuale. Astfel, toate tradițiile, inclusiv tradiția protestantă, sunt expuse principiului dizolvant al protestantismului. Acest principiu, pe lîngă expresia *le droit d'examiner sans frein,* mai admite o formulare, la fel de sezisantă, care pune în lumină atît caracterul recesiv al protestantismului, cît şi pluralismul său intrinsec: „Protestantul este *un om care nu e catolic:* astfel, protestantismul nu e decît o negație. Ceea ce e real în el este catolic. La drept vorbind, el nu propovăduieşte o dogmă falsă, neagă dogme adevărate şi tinde mereu să le nege pe toate [...].“[192]

Afinitatea dintre protestantism şi lumea conceptelor nelimitate nu este întîmplătoare: ține de esența temporalității. Să vedem însă ce zone din lumea omului sunt afectate cel mai mult de acest principiu. Religia, în mod dramatic: nu poate exista, principial vorbind, o religie a transcendenței bazată pe principiul *sola Scriptura*.[193] Filozofia, în acelaşi fel: efectul pe termen lung este relativismul radical şi iraționalismul politicos (e ceea ce vedem azi). Tradițiile sunt afectate la fel de dramatic: toată partea de invizibil a societăților şi culturii omeneşti e decretată ca inexistentă şi, ca atare, totul trebuie legiferat

[190] 190 Condorcet, *Esquisse,* p. 206 *(apud* de Maistre, p. 236).

[191] «La grande base du protestantisme etant *le droit d'examiner,* ce droit n'a point de limites; il porte sur tout et ne peut recevoir de frein.» Joseph de Maistre, «Reflexions sur le protestantisme», p. 235.

[192] Joseph de Maistre, «Reflexions sur le protestantisme», p. 238.

[193] «[U]n livre séparé de l'autorite qui l'explique, n'est rien» (Joseph de Maistre, *loc.cit.,* p. 233).

pînă la cel mai mic gest şi amănunt, iar cultura trebuie continuu inventată şi reinventată, toată substanța ei reducîndu-se la o succesiune nevrotică de revoluții artistice permanente. Politica nu mai poate invoca autoritatea vreunui precedent, ci numai voința majorităților ori consimțămîntul acestora la revendicările minorității. În fine, ştiința a fost cel mai puțin afectată, deoarece regulile interne de funcționare a raționamentului şi testului ştiințific depind în mult prea mare măsură de discipline care nu sunt aproape deloc istorice (logica, matematica). Concluzia este următoarea. (i) Principiul protestantismului a lăsat relativ neafectate toate acele îndeletniciri umane care au legătură fie cu materia, fie cu disciplinele transistorice (logica, matematica, tehnologia). (ii) În schimb a alterat profund toate îndeletnicirile umane care nu se pot referi direct la materie ori implică, într-un fel sau altul (prin religie ori teoria valorilor), transcendența. Chemată împotriva Bisericii catolice pentru a salva religia, în mod paradoxal, acțiunea protestantismului nu a reuşit decît să anuleze principiul de existență al oricărei doctrine care se bazează pe invocarea şi a altceva decît pura materialitate a lumii. Într-o lume în care principiul protestantismului a mers pînă la capăt nu mai este loc *decît* pentru materie.

> Societatea modernă este protestantă. Trăsăturile modernității sunt protestante. Noi, azi, nu mai putem trăi religia decît protestant. Protestantismul este epuizarea simbolicului în literal. Protestantismul este secularizarea credinței liturgice în convingere personală *sinceră.* Protestantismul stă sau cade împreună cu această sinceritate. El se dizolvă în psihologism, în mica morală, în sentimentalismul pios. Îndemnul etic. Uscăciunea sufletească, ca datorie morală împlinită. Curajul protestantismului este să recunoască în esența raportării sale la Dumnezeu că aşa nu se mai poate, dar nici altfel. Geniul protestantismului este aporia casantă, lipsită de compromis. Disperarea. Nici aşa, nici aşa: „Weder, noch“ – nu, cum crezuse Kierkegaard, „Entweder, oder“.

[28] Dreptul la fericire! Toată lumea îl exaltă şi îl proclamă. Însă, în această proclamație cu valoare normativă, este omul altceva decît suma satisfacțiilor sale materiale? Obținute *în* materie, *cu* ajutorul materiei, avînd drept motor şi scop setea nemăsurată de materie? Fireşte, existența unei interiorități a omului a continuat să fie afirmată

şi după dispariţia sufletului, căruia savanţii i-au negat orice realitate ştiinţifică (adică, în cazul de faţă, medicală). Întrebarea este: dacă interioritatea există fără un suflet care să o susţină – adică în absenţa unei lumi a scopurilor care să fie transcendente în raport cu lumea lucrurilor *doar* materiale –, atunci mai putem vorbi de o înnoire interioară? Răspunsul afirmativ – că te poţi înnoi şi îmbogăţi interior avînd numai scopuri pur materiale – este o inepţie şi o ipocrizie. Şi iată de ce. E foarte limpede că a fi modern înseamnă a nu putea scăpa acestui dualism fondator: (a) natura nu are finalitate (căci ştiinţa modernă a naturii este bazată pe respingerea cauzelor finale), (b) dar omul, în ciuda faptului că e o fiinţă naturală, trebuie totuşi să aibă una.[194] Comparată cu poziţia anticilor şi a medievalilor, poziţia modernă este contradictorie şi, pe cale de consecinţă, intenabilă. Atît Aristotel, cît şi Toma d'Aquino trăiau într-un cosmos care, ca şi omul, avea o finalitate clară. Aristotel, de altfel, califică drept 'ciudată' poziţia care, pentru noi, modernii, este firească. Referindu-se la rolul acordat întîmplării de Democrit, Aristotel[195] consideră că este perfect ciudată asocierea dintre o teorie a divinităţii bazată pe hazard (la Democrit: 'cerul şi cele mai divine dintre lucrurile vizibile sunt generate la întîmplare'; la moderni avem afirmaţia: valorile sunt arbitrare) şi o teorie a naturii bazată pe necesitate (la Democrit: plantele şi animalele nici nu există, nici nu devin la întîmplare; la moderni: ştiinţa naturii este matematică). Altfel spus, proclamînd scopuri (fericirea) care sunt negate de premisele sale cele mai adînci (Dumnezeu nu există), modernitatea nu poate oferi omului decît un simulacru de fericire, un îndemn gol, o invitaţie obligatorie la ghiftuială – ca unic conţinut imaginabil (şi realizabil) al fericirii.

Într-adevăr, spiritualii de totdeauna au avut dreptate. Nu te poţi înnoi interior multiplicînd lucrurile exterioare. Înnoirea lucrurilor nu conduce niciodată decît la distragerea atenţiei, la *distracţie:* nu poţi aduce noul spiritual prin noutatea lucrurilor. Deci capitalismul, dacă reduci întregul conţinut al lumii doar la ceea ce acesta poate produce, este o eroare. *Cînd* este o eroare? Cînd el este interpretat, aşa cum

---

[194] Leo Strauss, *Natural Right and History,* p. 8. Potrivit acestei scheme, poziţia postmodernă este următoarea: natura nu are nici o finalitate, omul nu are nici o finalitate, dar societatea trebuie neapărat să aibă una (postmodernismul este un modernism corporatist şi socialist).

[195] *Fizica,* III, 4, 196 a-b (N.I. Barbu, pp. 43-44).

face lumea modernă, ca o substanţă. Aceasta este o eroare *tipică.* Veritabilii diagnosticieni ai culturii îşi formează flerul, mai mult decît pe *fapte* tipice, pe *erori* tipice. Aici judecata ar suna cam aşa: omul modern ia formele drept substanţe, deoarece omul, în urma Căderii (Pascal a spus-o), şi-a pierdut adevărata natură; nemaiavînd o natură proprie, el este supus oricărei deformări; drept urmare, natura sa (temporară, deoarece esenţialmente temporală) este forma sa. Prin urmare, bine întrebuinţat, capitalismul nu este decît un decor.

Abia abstragerea din conţinut şi suspendarea atitudinii spirituale în forma producerii de bunuri materiale – adică abandonarea pistei false: „idealul este fericirea, dar unica realitate este ghiftuiala; ce-i de făcut?“ – pune veritabila problemă a capitalismului. Aceasta este – *cum* anume funcţionează capitalismul? În epistemologie, funcţionarea sa pune problema pe care Hayek a numit-o a 'cunoaşterii dispersate' – potrivit căreia cunoaşterea discursivă nu epuizează cunoaşterea operaţională. În ontologie, capitalismul demonstrează, împotriva oricărei ontologii clasice, că o lume pentru care *orice raport de transcendenţă este cu necesitate un fals raport de transcendenţă* poate cu adevărat exista (altfel spus, capitalismul demonstrează că lumea *fizică* este un sistem izolat şi închis, ceea ce, pentru gîndirea ne-modernă, este o absurditate). Ceea ce înseamnă că esenţa economicului pe care o dezvăluie capitalismul poate fi exprimată prin eliminarea completă a 'verticalului' şi a 'înaltului' din gîndirea noastră *lucidă:* potrivit logicii capitaliste, orice raport vertical nu este decît o agregare de raporturi strict orizontale, iar orice valoare poate fi redusă la o combinaţie de unităţi a căror valoare este doar convenită, *cu condiţia ca totul să poată fi schimbat.* Funcţionarea cu succes a capitalismului arată că ideea unei lumi radical lipsite de transcendenţă este o idee necontradictorie. Altfel spus, că o lume strict materială este o lume perfect posibilă. E drept că o astfel de lume, deşi construită pentru a dobîndi fericirea, este radical inaptă să producă o altă definiţie a fericirii decît goana nelimitată după tot mai multe bunuri materiale

[29] Iată unul din pasajele din *Leviatanul* lui Hobbes,[196] care a jucat un rol-cheie în stabilirea canonului modern de realitate. „

[196] Thomas Hobbes, *Leviathan* (First Part, Chap. X), pp. 151-152.

Valoarea, sau REPUTAȚIA unui om este, între toate, Prețul său; adică atîta cît se dă pentru folosirea Puterii sale: ea nu e așadar absolută; ci un lucru care atîrnă de nevoia şi judecata celuilalt."

Aici e cheia întregului mecanism de exfundare şi fără de capăt invalidare pe care l-a *impus* modernitatea (insist asupra cuvîntului *impus* – deoarece modernitatea este un sistem de valori, nu o singură valoare, care își subordonează altele). Iată analiza pasajului.

A. *Valoarea* unui om este echivalată cu ceea ce acesta *merită.* Sensul uzual al expresiei 'el nu merită decît să moară' nu este acela că valoarea omului e nulă, ci că nici un considerent legat de valoarea sa personală nu este mai important decît faptul că el trebuie să moară. După Hobbes, sensul se modifică; el nu poate fi decît: de vreme ce valoarea lui umană e nulă, el poate dispărea – cu înțelesul: 'deoarece nu face nici cît o ceapă degerată'.

B. Omul are acelaşi regim ca toate lucrurile. Lucru şi om nu au regim ontologic diferit. Pentru Hobbes, omul este, în mod esențial, lucru.

C. Valoarea este egală cu ceea ce meriți şi cu prețul pe care e cineva dispus să îl dea pe tine. Valoarea este, în termeni marxişti, exclusiv valoare de schimb. Pretenția de interioritate, în comerțul valorii, e nulă. Eşti ce spun alții că eşti.

D. Ceea ce se plăteşte de fapt, atunci cînd cineva evaluează valoarea unui om, este puterea acestuia. Altfel spus, poziția pe care omul o ocupă în angrenajul social. Omul este poziția sa în ierarhia socială.

Pentru Aristotel, scopul guvernării era formarea oamenilor buni, capabili de fapte bune. Pentru modernii clasici, era garantarea libertății politice a individului lipsit de putere. Pentru modernii recenți, scopul guvernării constă în asigurarea dreptului fiecăruia de a fi dotat cu bunuri de prosperitate. Mersul este: de la 'a fi', prin 'a putea', la 'a avea'. Ceea ce ne promit recenții, *utopia* lor, este că vom cîştiga paradisul sub forma unei mereu îmbunătățite alocații de la stat. Rawls, un recent nu doar în modernitate, ci, după Allan Bloom, şi în filozofie, reduce stima de sine a omului la opinia despre el a celorlalți. „Sentimentul propriei valori, repetă el [Rawls] de nenumărate ori, depinde foarte mult de stima celorlalți. Socrate nu revendica decît propria mărturie, dar omul lui Rawls nu poate ține piept unei opinii defavorabile. [...] Omul lui Rawls este în toate sensurile dependent,

«orientat către celălalt». Hobbes determina valoarea unui om pe baza stimei celorlalți; în cuvintele sale, directe şi viguroase, reputația unui om e prețul său. Rawls se deosebeşte de aceasta doar prin faptul că se angajează să fixeze prețul“[197]

[30] Modernitatea este un regim onto-social care îşi confirmă adevărul printr-un mecanism de tip *self-fulfilling prophecy.* Acest punct de vedere poate fi probat pe teoria politică. Principalul argument împotriva stării de natură, din care Hobbes şi Rousseau au dedus starea politică de dorit a societății moderne, a fost acela că aşa-numita 'stare de natură' nu este nicăieri de găsit în natură. Iată-l, în formularea lui Edmund Burke.[198] Dacă ar fi existat o 'stare de natură', atunci ea ar fi trebuit să fi fost caracterizată de un tip de om complet lipsit de capacitatea de a dezvolta legături cu semenii săi, dar care poseda toate drepturile naturale imaginabile: dreptul de a se auto-guverna, dreptul la apărare, dreptul de a judeca singur orice, dreptul de a susține orice cauză în care crede, dreptul de a face orice şi dreptul, în genere, la orice. Ceea ce lipseşte acestei stări este virtutea, iar ceea ce îi prisoseşte şi o face inaptă de virtute este tocmai completa realizare a tuturor drepturilor imaginabile. Ceea ce este rău la 'drepturile imaginare'[199] – i.e., totalitatea drepturilor *imaginate* ca potrivite omului, judecînd lucrurile ca şi cînd omul ar fi singur pe lume şi ar avea în *principiu* dreptul la orice – e faptul că afirmarea lor nu permite întemeierea unei veritabile societăți civilizate, una în care abia idealul societății civile să fie adevărata stare de natură. Ceea ce este greşit la 'drepturile imaginare' este însă altceva: este ideea că legăturile dintre oameni se fac ignorînd virtuțile, adică reținerile şi conştiința prezenței celuilalt (partener uman ori divin), numai prin afirmarea voinței de a-şi satisface dorințele personale în mod complet şi, fireşte, absolut (abținerea ori interdicția fiind, prima, o violență nenaturală împotriva ființei sale adevărate, a doua – o încălcare

---

[197] Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Thought“, în: *Giants and Dwarfs,* p. 328.

[198] Conform rezumatului acestui argument, în: Leo Strauss, *Natural Right and History,* pp. 296-299.

[199] „The discussion regarding the 'imaginary rights of men' centers on the right of everyone to be the sole judge of what is conducive to his selfpreservation or to his happiness“ (Strauss, *loc.cit.,* p. 297).

samavolnică a drepturilor sale naturale). Prin urmare, potrivit lui Burke, adevărul 'stării de natură' stă sau cade cu adevărul ori falsitatea teoriei 'drepturilor imaginare': este adevărată teoria că omul, în societate, are dreptul să revendice totalitatea drepturilor imaginabile, atunci şi ideea 'stării de natură' *qua* stare de sălbăticie precontractuală este corectă. Dimpotrivă, dacă teoria drepturilor imaginare este falsă, atunci nu există decît o singură stare de natură, care nu mai e sălbăticia, ci asocierea dintre indivizi în vederea realizării unui bine comun, a virtuţii, adică – societate civilă. Potrivit lui Burke, societatea civilă este adevărata şi singura *stare-de-natură* proprie omului.

Finalmente, miezul argumentului lui Burke este că (i) oamenii nu îşi inventează legăturile şi condiţiile de asociere, (ii) drepturile veritabile ale oamenilor nu pot fi deduse din natură prin 'teoria drepturilor imaginare', iar (iii) suveranitate nu poate fi dreptul oricărui individ de a judeca cu imaginaţia proprie ce e bine şi ce e rău. Dimpotrivă, ad (i), el crede că oamenii îşi moştenesc legăturile (nu le fac ei ori le imaginează *ex nihilo).* Ad (ii), Burke crede că legitimitatea unei societăţi poate fi judecată numai prin experienţă (şi nu prin abstractele 'drepturi ale omului'). În fine, ad (iii), Burke crede că autoritatea (şi, deci, suveranitatea) nu poate fi derivată, aşa cum fac teoreticienii de tip Hobbes şi Rousseau, din starea oamenilor sălbatici, lipsiţi de legături (aşa-numita 'stare de natură'), ci numai din prescripţiile achiziţionate prin exercitarea în comun a virtuţii: legea nescrisă este adevăratul depozitar al autorităţii, iar legea nescrisă nu vine din imaginaţie, ci din experienţă.

Argumentul lui Burke constă, în fond, în ideea că 'starea naturală' e o stare pur imaginară, menită să impună societăţii concepţia falsă că suveranitatea este a poporului atomizat (adică scos din starea sa naturală de privilegii, drepturi şi îndatoriri) şi că singura veritabilă stare naturală este starea de fapt, adică starea în care oamenii alcătuiesc o societate civilă dată. Pentru Burke, singura bază a discuţiei este datul, starea de fapt, iar singurul ghid de orientare este experienţa. În schimb, principalul *caveat* este născocirea imaginară de drepturi şi legături.

Punctul de vedere al lui Burke a fost cu adevărat depăşit abia atunci cînd experienţa a putut fi identificată în sens tare, adică material, cu imaginaţia. Acest lucru se petrece azi, sub ochii noştri, prin intermediul tehnicii şi al tehnologiei. Prin spiritul tehnicii, datul

nu mai este natura, ci construcția, artificialul. Imaginarea pornind de la date care nu mai sunt oferite în experiență, ci sunt furnizate exclusiv de dorință a devenit cu adevărat posibilă abia în era tehnologiei informației, chiar dacă pericolele şi falsitatea acestui tip de divagare imaginativă fuseseră semnalate de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea de Burke. Ceea ce s-a schimbat, prin modificarea radicală a condițiilor onto-sociale ale vieții noastre pe care a produs-o intrarea noastră sub ascultarea tehnicii, este că pericolele drepturilor imaginare au rămas ca pe vremea lui Burke, pericole, în timp ce falsitatea acestora a încetat să mai fie falsitate: drepturile imaginare sunt mai adevărate azi decît drepturile reale, care nu mai există în substanța nici unei societăți – totul fiind transformat de aservirea noastră la tehnică în instantaneitate pură, în prezent fără trecut şi viitor. Cum avertiza Burke,[200] noțiunea strictă de suveranitate, aşa cum rezultă aceasta din teoria drepturilor imaginare, implică faptul că numai generația *prezentă* este suverană. – Ceea ce, pentru el, un autentic *Old Whig,* era radical fals, era chiar spiritul falsității; pentru noi, moderni consumați, postliberali şi postmoderni, spiritul falsității a devenit adevărat, este chiar adevărul.

Care este, în fond, deosebirea ultimă, radicală, dintre modernii care se revendică din Revoluția Franceză şi cei care se revendică, aşa cum fac eu, din Burke?[201] Această deosebire a fost exprimată de Leo Strauss[202] astfel: „[Burke] se opune teoreticienilor Revoluției Franceze deoarece aceştia transformă «un caz de necesitate într-o normă legală» sau fiindcă privesc drept valid în chip normal ceea ce e valid doar în cazuri extreme." Pentru că aplicăm drepturile omului – a căror putere Jurieu[203] ne recomanda să nu o aflăm, deoarece e bine ca întinderea lor să ne rămînă misterioasă – la tot felul de cazuri mărunte şi, în fond, neglijabile, trăim într-o permanentă stare de mobilizare generală. Necesitatea de a invoca mereu şi de a pretinde tot mai mult şi mai multe 'drepturi ale omului' este asemeni acelei nesănătoase revendicări de legături sociale *(Bindungen)* -revendicare voluntară şi arbitrară, impusă pe un teren al dispariției legăturilor naturale –, pe

[200] Strauss, *op.cit.,* p. 299.
[201] Lord Acton: „Burke right in rejecting the Revolution – an enemy of liberty" (Add. Mss 4955, p. 247, in: *Selected Writings,* Vol. III, p. 540.)
[202] Strauss, *op.cit.,* p. 300.
[203] Citat de Strauss în nota 75 *(loc.cit.,* p. 300).

care Adorno o numea *eine permanente Befehlsnotstand:* „Oamenii care acceptă mai mult sau mai puțin de bunăvoie [directiva legăturii sociale] se vor afla într-un soi de permanentă stare de mobilizare.“[204] Transformarea legii de zi cu zi într-o continuă revendicare a stării de necesitate, pe care o denunța Burke, constituia încă motivul de îngrijorare pe care îl exprima un gînditor de cu totul altă orientare ideologică, atunci cînd constata că, în societatea care a pierdut legăturile naturale, a devenit un fapt împlinit acea organizare socială bazată pe mobilizarea noastră permanentă, la ordin. Cine dă acest ordin? Nu este un 'cineva', ci un 'ce'. Ordinul mobilizării generale, sub stare de necesitate, a întregii societăți a fost dat, pentru societatea tot mai modernă în care trăim, de dispariția 'legilor nescrise' *(prescriptions* – la Burke), de dispariția legăturilor moştenite şi de inundația legăturilor inventate *ad libitum,* de un număr tot mai mare şi mai democratic de oameni, posedînd mijloace de putere din ce în ce mai mari, mai difuze *(micropouvoirs)* şi mai idiosincratice (i.e., arbitrare). Ordinul de a trăi *in einer Art von permanentem Befehlsnotstand a* fost dat atunci cînd, cantitativ vorbind, societatea a început să moştenească mai puțin decît a reuşit să imagineze şi să inventeze. Cînd artificialul dobîndit a devenit precumpănitor în raport cu naturalul moştenit. Modernitatea pe care o trăim (şi care ne trăieşte) este consecința nu atît a pierderii vreunei tradiții particulare, cît a respingerii sistematice a ideii înseşi de tradiție, în numele posibilității tehnice de a imagina, inventa şi construi propriile condiții de existentă. Definiția filozofică cea mai radicală a modernității este următoarea: acel mod de a fi în lume, care, împreună cu lumea, este capabil să îşi dea şi condițiile ei de posibilitate. Modernitatea este felul de a fi al omului care nu doar că respinge ideea însăşi de tradiție – negînd existența oricărei transcendențe –, nu doar că desființează orice raport de transcendență, dar reuşeşte să modifice *ad libitum* condițiile sociale de existență în genere. Negînd transcendența, modernitatea stăpîneşte transcendentaliile. La Kant, diversul realității era unificat şi semnificat de aparatul transcendental al subiectului cunoscător: exista o realitate, deoarece era dat un subiect transcendental, care o făcea posibilă. În raport însă cu atotmodernitatea noastră, Kant era un pre-modern. Pentru a fi

[204] Theodor W. Adorno, „Erziehung nach Auschwitz“, pp. 91 sq.

completă, modernitatea trebuie să inventeze nu doar realitatea, ci şi datele care permit această invenţie, şi datele care permit aceste date – şi aşa mai departe, la infinit. Modernitatea este mobilizarea sub ordin a transcendentaliiilor (zum *Befehl),* cu scopul de a se substitui transcendenţei şi de a putea astfel controla întregul cîmp pe care tradiţia l-a deschis, în numele acesteia, societăţilor umane. În plan cotidian, putem spune că tehnicizarea societăţii şi a condiţiilor noastre de existenţă sociale ne ajută să ne transformăm profeţiile, dorinţele, divagaţiile, imaginaţiile în realitate. Modernitatea – un enorm mecanism tehno-social de *self-fulfiling prophecy.*

[31] Mulţi *political scientists* folosesc astfel de expresii: „această societate este incomplet modernizată“; „o modernizare neîncheiată “; „modernizarea este în curs“; etc. Toate aceste formulări au ca presupoziţie absolută ideea că modernizarea este un proces cu *capăt.* Altfel spus, că există, ca la şah, o regulă de închidere. Cred că această idee este nu doar falsă, ci şi *radical* falsă. Ar fi fost *doar* falsă dacă eroarea s-ar fi referit la o eroare de categorie. Dar a crede că modernitatea se poate încheia înseamnă a te înşela asupra principiului modernităţii. Principiul creştinismului este descris de afirmaţiile cuprinse în Simbolul Credinţei (Crezul de la Niceea). Acest principiu este substanţial, deoarece i se pot aplica, fără rest, toate atributele substanţei. El nu poate fi schimbat, este imuabil, nu admite transformări etc. Principiul modernităţii stă în afirmaţia „a fi modern înseamnă a considera ca principală valoare faptul de a fi modern “. Or, acest principiu diferă radical de oricare alt principiu de tip substanţial, deoarece conţine în definiţia sa timpul. Şi deoarece conţinutul modernităţii depinde în mod esenţial de timp, principiul ei este non-substanţial. Acţiunea modernităţii constă în de-substanţializarea lumii şi, consecutiv, în temporalizarea ei. Or, în timp ce substanţa este încheiată, finită, limitată, timpul este neîncheiat, nelimitat şi infinit. Drept urmare, modernitatea este un proces *în principiu* fără capăt şi nu există pentru ea, ca la şah, o regulă de închidere. În contra politologilor menţionaţi, trebuie spus că orice modernizare este cu necesitate incompletă, neîncheiată şi aflată în curs de desfăşurare. Vorbind la începutul anilor '80 despre decadenţa franceză a anilor '30, Raymond Aron argumenta că singurul mod de a depăşi handicapul creat de această deca-

dență era *modernizarea* Franței: „Pentru a şterge acest handicap era necesar să intrăm în modernitate."[205] Cum – te întrebi: Franța nu era deja modernizată în 1940? Nouă ni se părea că România şi-a început modernizarea în secolul al XIX-lea, urmînd modelul francez şi importîndu-i instituțiile, ceea ce revine, implicit, la a spune că Franța era deja modernă la jumătatea secolului al XIX-lea, în timp ce România nu era şi plănuia să devină. Fireşte, Aron se referea la tipul de economie care caracteriza Franța interbelică, unul bazat pe teoria echilibrului static dintre sectoarele industrial şi agricol, în care motorul creşterii economice nu începuse încă să joace nici un rol – şi ceea ce voia să spună era că Franța, la data indicată de el, nu era încă *suficient* de modernă. Nefiind un principiu substanțial (adică unul imobil, neschimbător, invariabil – admițînd o definiție esențialistă şi independentă de timp), ci un ansamblu de principii dinamice aflat(e) în permanentă mişcare şi transformare, modernizarea nu poate *în principiu* fi ceva pe care să-l poți asimila în mod deplin, deodată, printr-o silitoare învățare, în mod complet, definitiv şi închis: modernizarea se 'învață' numai fiind modern, adică lăsîndu-te complet absorbit *von einer durchgängigen Bewegung.* Modern eşti numai atîta timp cît te afli pe creasta timpului. Imediat ce ai alunecat sub coama valului devii premodern. Căci a fi modern înseamnă a fi mereu identic cu *ultimul* moment al timpului, a fi cel mai *avansat,* cel mai *nou,* cel mai *recent.* În sens radical, a fi modern înseamnă a fi mereu mai recent. După ce a abandonat reziduurile substanțialiste ale trecutului, modernitatea a ajuns să nu mai aibă alt conținut decît ultimul eveniment, cea mai recentă realizare cu o singură condiție: să fi înlocuit deja orice spațialitate cu temporalitatea.

[32] NU EXISTĂ O 'EPOCĂ' A MODERNITĂȚII. Expresiile de tip 'modernitate ultimă', 'ultima modernitate', 'postmodernitate' sunt calchiate potrivit ideii că modernitatea se poate încheia. Că, într-un sens, ea este o epocă de felul romantismului filozofic, al clasicismului literar ori al barocului muzical şi, deci, că presupozițiile modernității admit, potrivit unei logici interne *necesare,* o lege de închidere care să poată fi sesizată *a priori, înainte* de încheierea propriu-zis istorică a fenomenului. Nu cred că logica internă a modernității admite o regulă de închidere. Dimpotrivă, legea internă a modernității (potrivit căreia

[205] Raymond Aron, *Spectatorul angajat, p.* 217.

faptul de a fi modern constituie în sine o valoare) impune contrariul: nu există ieşire din modernitate, deoarece nu există ieşire din timp. Modernitatea nu are presupozițiile vreunui stil (domeniul finitului), ci funcționează după logica faptului de „a fi contemporan' (domeniul indefinitului). Ea stă sau cade împreună cu investirea temporalității cu atributele tari ale ființei. Cît *timp* temporalitatea posedă atributele tari ale ființei,[206] faptul de a fi prezent, a fi de față, a fi în pas cu moda, a fi contemporan, a te ține la curent, a fi la modă, a fi informat la zi etc. constituie în sine o valoare. În acest regim al ființei, modul cel mai sigur de a înlătura pe cineva din dezbaterea care contează va fi să demonstrezi că acela este, de fapt, *învechit.* Cînd timpul e calificat prin atributele negative ale ființei (cum era cazul în *toate* culturile pre-moderne), vechimea conferă valoare; cînd timpul devine stăpîn (cum se întîmplă în cultura modernă), vechimea devine un defect şi o insultă. Or, nici un curent de idei nu atacă modernitatea în acest punct: relația ei vicioasă cu temporalitatea. Ca atare, modernitatea nu poate fi depăşită: ea este forma de expresie *inevitabilă* a tuturor manifestărilor care admit o temporalitate constituită pe scheletul autorității divine.

[33] În opoziție cu felul în care Joseph de Maistre dorea nu o contra-revoluție, ci opusul unei revoluții,[207] postmodernitatea nu este altceva decît aprofundarea modernității. Este chiar modernitatea, în esența ei despuiată (pînă în secolul al XIX-lea, modernitatea era încă îmbrăcată în straiele vechiului regim ontocosmologic). Dacă relativismul cunoaşterii şi nihilismul, în sensul lui Nietzsche, sunt trăsăturile-cheie ale postmodernității, atunci este evident că „embrionul nihilismului a început să se formeze în pîntecul modernității“?[208]

[206] Vezi nota 32.

[207] „Le rétablissement de la Monarchie, qu'on appelle *contre-revolution,* ne sera point une *révolution contraire,* mais le *contraire de la Révolution*“, Joseph de Maistre, *Ecrits sur la Révolution,* p. 201 *(cf.* Darcel, „Présentation“, p. 10, n. 7).

[208] David Lyon, Postmodernitatea, p. 39.

Există un larg consens în a crede că postmodernitatea reprezintă 'istovirea' modernității?[209] Dacă am dreptate să cred că nu există nimic în postmodernitate care să nu fi fost mai întîi în modernitate, atunci, evident, această teză este falsă. E foarte adevărat că postmodernitatea ne apare ca fiind mult mai *nouă* în raport cu modernitatea şi mult mai agresivă decît ea. Dar este o noutate de *recesie:* este mai nouă pentru că este, într-un sens, la fel de *recentă;* şi este o agresivitate de un alt tip, e adevărat, însă este una doar de stil, nu de esență. Ceea ce cu adevărat s-a epuizat în modernitate, pentru a deveni postmodernitate, nu este modernitatea însăşi: ci aspectul ei exterior. Ceea ce numesc *modernitate clasică* este acțiunea principiului modernității în interiorul unei tradiții încă vii. Cînd substanța *limitativă* a tradiției s-a epuizat şi oamenii, ca hipnotizați, încep să nu mai vadă în lume nici o piedică în calea exercitării arbitrarului lor *personal,* atunci începem să resimțim modernitatea ca pe o postmodernitate. Aşadar, postmodernitatea este de fapt modul în care noi, oamenii recenți – oamenii a căror viață nu mai este *intrinsec* limitată de absolut nimic –, *resimțim* modernitatea: o modernitate ajunsă în acea etapă de universalizare a principiului ei, pentru care formele sale de manifestare nu mai sunt zăgăzuite de amintirea nici unei tradiții. Cînd tradiția nu mai joacă nici un rol în manifestarea principiului modernității, atunci modernitatea e resimțită de trăitorii ei ca postmodernitate. Dar, în mod evident, este acelaşi lucru. Doar că tradiția e 'mult mai moartă' în postmodernitate, decît fusese resimțit că este şi decît efectiv fusese în modernitate.

[34] GENEALOGIA POSTMODERNISMULUI.

Postmodernismul se bazează pe două postulate. Primul afirmă că modernitatea s-a epuizat. Al doilea susține că totul e simulacru din punct de vedere ontologic (i.e., nu există o realitate esențială) şi că totul e relativ din punct de vedere epistemologic (i.e., nu există nici un criteriu obiectiv de a stabili dacă cineva are dreptate ori se înşală). Totul este inventat, orice realitate este rezultatul unei construcții

[209] D. Lyon: „Termenul de 'postmodern' se referă, aşadar, înainte de orice, la istovirea lumii moderne“ *(Postmodernitatea,* p. 40). Vezi, de asemeni, proclamația *(postmodern proposal)* de înlocuire a modernității cu postmodernitatea, la David Ray Griffin, *The Reenchantment of Science,* p. x.

umane, nu există nimic obiectiv, nu există un *adevăr* care să fie independent de cadrul fixat în prealabil de om (societate), prin construcţia *fictivă* a acelui tip de 'realitate' în care 'adevărul' respectiv să fie posibil, orice ştiinţă poate fi redusă la sociologie, totul e joc de putere, nu există decît falsificare şi minciună – acestea sunt cîteva doar din reformulările posibile ale poziţiilor de bază ale postmodernismului. Teza mea este că postmodernismul nu este decît o formă exacerbată de modernitate şi că, în esenţa lui psihologică, postmodernismul este un fenomen post-traumatic. El afirmă că modernitatea s-a epuizat pentru a nu se observa că, prin exasperarea sa, modernitatea renaşte – exacerbată şi falsificată.

(A). Postmodernismul nu este decît o formă exacerbată de modernitate. În sprijinul tezei mele, voi face demonstraţia afirmaţiei că modalitatea prin care omul postmodern se opune azi modernităţii constă în preluarea inversată a unor postulate moderne, care nu fac decît să întărească sensul de evoluţie al modernităţii.

(i) Modernii din secolul al XVII-lea au redefinit cunoaşterea, pentru a deveni ştiinţifică, afirmînd că a cunoaşte înseamnă a şti cum anume este ceva construit. Atunci, în secolul al XVII-lea, afirmaţia fondatoare a cunoaşterii ştiinţifice era de natură teologică: ea se baza pe ideea că a cunoaşte în sens *tare,* adică la fel de 'tare' ca şi Dumnezeu (adică în mod absolut, obiectiv, definitiv, complet etc.), înseamnă a cunoaşte cum anume a 'construit' Dumnezeu lucrurile. În cunoaşterea ştiinţifică propusă de gînditorii secolului al XVII-lea, veracitatea ultimă era dată de accesul la modul în care Dumnezeu crease lumea. Din acest gînd, postmodernii au reţinut ideea că realitatea este 'construită', 'inventată' de cineva. Cum de Dumnezeu nu mai putea fi vorba, autorul construcţiei a devenit societatea (sau comunitatea savanţilor sau conjuraţiile politicilor sau jocurile puterii etc.). În fond, postmodernii reiau, distorsionat, argumentul epistemologic al lui Vico: putem cunoaşte numai ce am construit noi (de aceea sunt posibile ştiinţele istorice); tot ceea ce a 'construit' Dumnezeu ne rămîne de nepătruns (de aceea fizica nu este cu putinţă). Prin dispariţia elementului de obiectivitate absolută legată de existenţa lui Dumnezeu, această idee a ajuns la postmoderni sub forma afirmaţiei solipsiste că realitatea este construcţia *noastră.* Astfel, *tot* postmodernismul filozofic se obţine din combinarea a două idei: ideea secolului al XVII-lea că 'a cunoaşte înseamnă a şti cum

este făcut'; şi ideea solipsistă că 'a fi înseamnă a fi perceput'. A rezultat de aici principiul postmodern *par excellence* – toată realitatea este rezultatul unor 'invenţii' sociologice, iar orice cunoaştere este complet epuizată de sociologia cunoaşterii.

(ii) Tot tipic modernă, în demersul epistemologic postmodern, este şi ticul reducerii ontologiei la gnoseologie. Ce există? se întreba omul modern, omul *ştiinţific* prin excelenţă. Numai ce pot explica şi cunoaşte. Nullibismul ca rezultat necesar al inutilităţii ipotezei Dumnezeu. Mai general, modernă este mania de a transforma orice problemă de gnoseologie într-una de ontologie. Se observă imediat că transformînd principiul epistemologic al secolului al XVII-lea – a cunoaşte înseamnă a şti cum este făcut; a cunoaşte înseamnă a construi; numai ce este construit poate fi cunoscut – într-o afirmaţie de tip ontologic, de tipul – tot ce există este o construcţie de cunoaştere – se ajunge la teoria postmodernă a simulacrelor: lumea întreagă s-a transformat în fabulă, în *récit,* în joc al aparenţelor, în joc *tout court.* Doctrina postmodernă a simulacrelor este consecinţa tipic modernă a preeminenţei epistemologiei asupra ontologiei. De altfel, evacuarea autorului din teoria literară, apoi evacuarea textului în favoarea comentariului de text şi a ideii de operă de artă în favoarea contextului sociologico-ideologic nu reprezintă altceva, în teoriile postmoderne, decît triumful modern al epistemologiei asupra ontologiei. În termeni morali, *il s'agit toujours d'affirmer gue le blanc est noir.*

Fireşte, doctrina simulacrelor se loveşte de două obiecţii. Obiecţia ontologică face observaţia că dacă totul este simulacru, atunci *ce* este un simulacru? – altfel spus, *ce* există pentru ca simulacrul să ne poată apărea ca simulacru? Simulacrul, ca pretinsă realitate ultimă, nu ar putea fiinţa dacă natura sa ar fi un simulacru. Prin urmare, e necesar ca orice simulacru să fie şi altceva decît un simulacru. Cei care spun că există numai simulacre nu reuşesc să elucideze, prin această afirmaţie, ce este un simulacru?[210] Obiecţia epistemologică susţine că, dacă ştiu că totul este simulacru, atunci şi ce spun eu că este un simulacru este la rîndul său un simulacru – deci fie mă înşel (şi atunci

[210] Această obiecţie, fireşte, este diferită de afirmaţia că, în afară de simulacre, trebuie să existe şi altceva, care să fie faţă de simulacru ceea ce este sufletul faţă de trup.

măcar ce spun eu nu este simulacru), fie am dreptate (dar atunci nu ştiu cu adevărat nimic). Prima obiecție implică faptul că postmodernismul este *recesiv* în toate conceptele sale cruciale: pentru a înțelege ce vrea el să spună, trebuie să negăm ceva care, mai înainte de el, fusese deja dat. A doua obiecție este vechea obiecție împotriva relativismului: pentru ca relativismul să fie adevărat (adică totul să fie relativ), atunci el trebuie să fie fals (pentru ca măcar poziția exprimată de relativism să poată fi în mod general adevărată).

Întrebarea imediată este următoarea: de ce postmodernismul, deşi exacerbează modernitatea, are totuşi conştiința că o invalidează în chiar spiritul ei – pe care îl depăşeşte? Deoarece postmodernismul se nutreşte din psihologia inversată care e proprie spiritelor lovite de un şoc traumatic.

(B). Postmodernismul este un fenomen post-traumatic. Postmodernismul, ca atitudine filozofică, reprezintă răspunsul pe care l-a dat *împotriva* lumii desacralizate şi *împotri*va ştiinței triumfătoare omul căruia religia i-a fost confiscată de istorie şi care se simte continuu agresat de decretele unei ştiințe tot mai inumane, tot mai obiective, tot mai impersonale. Postmodernul este un modern alienat. Este modernul adus de propria sa modernitate la exasperare şi care, totuşi, datorită nihilismului său radical, nu poate ieşi din logica modernității decît prin inversiune psihologică.

(iii) Ca să înțelegem mai bine diagnosticul de 'efect post-traumatic' al postmodernismului filozofic; să înregistrăm următoarea constatare: proclamația postmodernă este primită cu entuziasm de aproape toți cercetătorii care lucrează în domeniul acelor 'ştiințe ale omului' care au un statut ştiințific discutabil ori contestabil (exclud din această categorie filologia clasică, care este o ştiință tare). Acest entuziasm se explică prin ceea ce am putea numi ruinarea 'strategiei Dilthey' de salvare a legitimității ştiințelor umane. La sfîrşitul secolului al XIX-lea, Wilhelm Dilthey a propus ca mod de a asigura ştiințelor umane *(Geisteswissenschaften)* un statut de autonomie față de pretențiile negaționiste[211] ori anexioniste[212] ale ştiințelor naturii

[211] Caracterul negaționist: tot ce nu are exactitatea ştiințelor naturii nu este ştiință.

[212] Caracterul anexionist: tot ce merită apelativul de ştiință trebuie să fie o ştiință de tipul ştiințelor naturii.

(Naturzuissenschaften) un raționament de tipul următor: există în mod legitim două tipuri de ştiințe; unele în care obiectul este în mod natural obiectiv, deoarece este situat în exterioritatea omului; altele, în care 'obiectul' este, de fapt, o interioritate exteriorizată; fiecare din aceste tipuri de ştiințe îşi ating domeniul de precizie în moduri diferite; ştiințele naturii îşi ating domeniul de precizie prin exactitate; ştiințele spiritului îşi ating domeniul de precizie prin pătrunderea minții în interiorul obiectului cercetat *(Verstehen,* ca opus lui *Erkennen),* ca urmare a realizării unei `experiențe trăite' *(Erlebnis);* toate culturile posedă o unitate care este dată de viață *(Leben)* – viața ne permite să le retrăim *(nachleben);* există, prin urmare, o legitimitate ireductibilă a celor două tipuri de ştiințe. Efectul strategiei Dilthey a fost, în mod paradoxal, discreditarea şi mai mare a ştiințelor umane ca ştiințe, deoarece promotorii acestui mod de a legitima cultura au trebuit să descopere curînd că nu se pot legitima 'tare' prin concepte vagi şi cvasimistice precum *Leben* ori prin facultăți cognitive, precum *Verstehen,* care nu pot dovedi, la rigoare, nici o deosebire specifică, de tip constrîngător, între însuşirile lor şi cele ale facultăților de cunoaştere *tari* ale ştiințelor naturale (precum logica şi experimentul matematic).

Demersul postmodern este simetricul inversat al demersului pozitiviştilor de strictă observanță. Pozitiviştii negau că ar exista şi altfel de ştiințe decît ştiințele naturii. Postmodernii neagă că ar exista şi altfel de ştiințe decît cele antropologice şi sociologice; altfel spus, ei neagă că ştiințele naturii ar avea un statut de obiectivitate şi exactitate diferit de orice altă disciplină istorică. Pentru pozitivişti, orice ştiință trebuie să fie o ştiință a naturii. Pentru postmoderni, orice ştiință nu este *decît* o ştiință umană. Or, deoarece postmodernii îşi construiesc doctrina prin referință de simetrie inversată la modernitate şi pozitivism, rezultă că fenomenul postmodern poate fi explicat printr-o psihologie a traumei. În cazul postmodern, adevărul formulei *penser contre c'est penser comme* se verifică pas cu pas.

Prin solidaritățile elective cu mişcările de tip *New Age* de recuperare a unui suflet al naturii, postmodernismul exprimă un protest împotriva desacralizării naturii şi a triumfului unei viziuni ştiințific-pozitiviste asupra lumii. Protestul *cui?* Al unui suflet rănit de asceza omogenizatoare a modernității, dar, în acelaşi timp, şi unul radical lipsit de Dumnezeu. Resacralizarea gnostică (şi uneori

satanică) a naturii nu poate deveni religioasă tocmai datorită caracterului esențialmente nihilist al sufletului postmodern. Altfel spus, trauma vine din absența lui Dumnezeu (nihilismul); iar soluția post-traumatică ar vrea ca nihilismul să poată fi lecuit tot prin nihilism – ceea ce este imposibil şi dovedeşte aporia logică, dincolo de inadvertența psihologică, pe care este fundat postmodernismul.

CONCLUZIE. Din modernitate, postmodernul păstrează următoarele idei directe: Gott ist tot; orice cunoaştere veritabilă este cunoaştere a ceva construit (inventat). Şi este psihologic condiționat de următoarele idei moderne inversate: ştiința naturii este una de tip istoric (la moderni: orice ştiință veritabilă trebuie să fie de tip matematic); obiectele naturale au drepturi juridice[213] (la moderni doar persoanele dotate cu interese şi responsabilități au drepturi juridice). Cum vedem, numai ideea legată de existența lui Dumnezeu este preluată de la moderni atît sub formă directă (Dumnezeu e mort), cît şi sub formă inversată (Natura trebuie să fie reînsuflețită, dar fără Dumnezeu). Prin urmare, orice discuție referitoare la postmodernism trebuie să plece de la constatarea că acesta este un efect post-traumatic al modernității, bazat pe inversiunea cîtorva din premisele ei epistemologice fundamentale şi pe conservarea principiului ei ontologic fondator – nihilismul.

Postmodernismul nu este decît o radicalizare a modernității.[214] Leo Strauss distingea între 'trei valuri ale modernității'[215]: (1) dreptul natural modern (teorie pregătită de Machiavelli şi dezvoltată de Bacon, Hobbes, Spinoza, Descartes şi Locke); (2) criza dreptului natural modern şi apariția istoriei (Rousseau inițiază, iar Kant şi Hegel desăvîrşesc); (3) istorismul radical (început de Nietzsche, desăvîrşit de Heidegger). Fiecare din aceste valuri începe cu o inspirație grecească şi conduce, în cele din urmă, la o 'radicalizare a modernității' (formularea lui Allan Bloom).

> „Postmodernismul este o încercare de a anihila inspirația filozofiei greceşti, care e mai eficace decît cea a barbarilor din Evul Întunecat ce a urmat căderii Romei, mai eficace fiindcă se realizează prin

[213] Deoarece postmodernii tînjesc să reînsuflețească natura.
[214] Pentru Yirmiyahu Yovel, „curentul [...] postmodernist [...] nu înseamnă decît o corecție 'pluralistă' în cadrul modernismului“ *(Hegel, Nietzsche şi evreii,* p. 331).
[215] Expuse în Allan Bloom, Giants and Dwarfs, p. 247.

puterea şi în chipul filozofiei înseşi:“[216] Punctul de vedere susținut aici de Bloom este că postmodernismul (sau „şcoala resentimentului“, cum o numeşte celălalt Bloom, Harold)[217] a reuşit să impună opiniei publice şi celei academice ideea că filozofia nu este, precum ştiința, căutarea dezinteresată a unui adevăr transcultural, ci, asemeni religiei, o expresie antropologică a culturii individului, limitată în esența sa la cultura în care şi prin care se exprimă.[218] Ceea ce este un indubitabil semn de barbarie.

[35] Deşi postmodernii denunță progresul ca pe o prejudecată, ei sunt cei mai acerbi bigoți ai progresului. Deoarece neagă posibilitatea

---

216 Allan Bloom, Giants *and Dwarfs,* p. 28

217 Vezi Harold Bloom, *Canonul Occidental,* pp. 16-18; 20; 24; 36; 404; 411 şi passim. E de remarcat argumentul lui Allan Bloom împotriva întrebuințării termenului de canon. Ideea că marile opere care au format civilizația europeană alcătuiesc un canon a fost introdusă de cei care contestă valorile transculturale propuse de civilizația occidentală, folosind acest termen ca un mod de a semnaliza caracterul opresiv al *ideii* de canon – în concepția promotorilor programelor multiculturale, a educa tinerii de culoare cu Dante şi Shakespeare este un fel de a le spune 'nigger go home'. Or, argumentează Allan Bloom, nu poți apăra 'canonul' occidental *qua* canon, în primul rînd deoarece nu avem aici de-a face cu un canon şi, în al doilea rînd, deoarece canon este tot ceea ce a rezultat dintr-o impoziție a autorității – ținînd deci de o putere şi fiind stabilit fără referința naturală la o rațiune. Imediat ce ai adoptat termenul de 'canon occidental' pentru a desemna operele pe care doreşti să le aperi, argumentează Allan Bloom împotriva modului în care Harold Bloom va apăra cultura occidentală, recunoşti implicit că sursa autorității acestor opere este puterea şi nu rațiunea: „The debate shifts from the content of books to how they become powerful (...l. Canons are, by definition, instrument of domination“ (Allan Bloom, *Giants and Dwarfs,* pp. 23-24). Că Allan Bloom avea dreptate să facă această critică anticipatorie la poziția pe care Harold Bloom avea să o apere doi ani după moartea sa, mi se pare că este ilustrat de timiditatea cu care Harold Bloom se raportează la 'Şcoala Resentimentului : el flatează bunele intenții ale reprezentanților acestora, abținîndu-se să declare, pur şi simplu, că idealul lor politic este antiliberal (şi, deci, pernicios), iar cel cultural este pur şi simplu greşit. Cîteva exemple: Harold Bloom face reverențe servile ideii false că numai stînga este de bună credință (cutare critic e eminamente credibil, deoarece e „un critic de stînga autentic“ –- p. 30), are obsesia, tipică pentru Şcoala Resentimentului, că marea artă are întotdeauna colaborări vicioase cu puterea politică (pp. 30-31), nutreşte superstiția că valoarea autentică trebuie să fie subversivă, iar valoarea absolută este subversivă în mod absolut (pp. 27-28) –- ceea ce aprobă cu o satisfacție filistin romantică etc.

218 Allan Bloom, *loc.cit.,* p. 28.

unei ştiinţe obiective a naturii, postmodernii ridiculizează progresul material (deşi, evident, sunt beneficiarii lui cu îndestulare: cine nu cunoaşte enormele fonduri cheltuite pentru răsfăţarea luxoasă, de către *Capitalismul* detestat, a vedetelor acestei *Şcoli a Resentimentului?).* Postmodernii au interiorizat ideea de progres acolo unde întrebuinţarea ei conduce la efectele cele mai sectare şi mai dăunătoare: în temeiul de formulare al judecăţilor de valoare. Pentru spiritul postmodern, care constituie conştiinţa de sine exacerbată a necesităţii de a fi cît mai modern cu putinţă, nu mai există nici judecăţi de adevăr, nici judecăţi de discernămînt: există numai judecăţile de condamnare a ceea ce nu mai este suficient de nou, în numele a ceea ce este cel mai recent cu putinţă. Singurul tip de judecată admis de conştiinţa de sine nevrotică a postmodernului (înţeles ca ideal-tip) este cel bazat pe discriminarea între 'progresist' şi 'reacţionar', între 'recent' şi 'învechit', între 'actual' şi 'depăşit', între 'în pas cu timpul' şi 'rămas în urmă', între 'revoluţionar' şi 'conservator'. Postmodernul hotărăşte valoarea unui om, a unui gînd ori a unei opere prin decizia (fără rest şi întoarcere) că omul, gîndul sau lucrul sunt 'progresiste' ori 'reacţionare', 'recente' ori 'învechite', 'actuale' ori 'depăşite', 'în pas cu timpul' ori 'rămase în urmă', 'revoluţionare' ori 'conservatoare'. Deoarece singurul criteriu în definiţia modernităţii este poziţia în raport cu cel mai recent moment al scurgerii timpului, distanţa faţă de prezent a rămas să fie unicul criteriu de valoare, de judecată, de acceptare ori de respingere. Fireşte însă că valoarea, dacă încetează să mai încorporeze un raport de transcendenţă, nu mai este una. Timp şi raport de transcendenţă sunt imposibil de reconciliat, atîta timp cît rămînem *numai* în registrul temporalităţii.

Raportul de transcendenţă pune problema depăşirii, a saltului, a trecerii fără soluţie de continuitate de la un registru la altul. În vreme ce timpul pune problema continuităţii – a materiilor care îşi pierd substanţa dacă trama lor contractează ochiuri, rosturi, rupturi. În interdicţia de a deroga de la regula contiguităţii stă exigenţa pe care timpul o impune tuturor formelor de existenţă pe care le poate anexa şi căreia nu îi poate rezista decît afirmarea raportului de transcendenţă. Toată fragilitatea marilor religii ţine de împrejurarea că ele sunt obligate să-şi gîndească principiul fondator (raportul de transcendenţă) în termeni spaţiali, în vreme ce principiul vieţii devote şi al inteligenţei credincioase este pur temporal (apanajul Sfîntului Duh,

care e marcat de spiritul trecerii [etimologic vorbind, *tradiție*], al pogorîrii, al inspirației, al angajării în transformare şi convertire). Prin reducerea tuturor raporturilor tradițional spațiale la timp şi, în acelaşi timp, prin evacuarea lui Dumnezeu din orice judecată validă asupra lumii, postmodernismul nu poate scăpa din logica infinitului prost: a infinitului fără punct de acumulare, a lumii reduse la un singur registru, a labirintului care nu mai are nici regulă, nici capăt, a încăperii din care nimeni nu mai poate ieşi, pentru că a fost complet zidită.

[36] Cine speră să iasă din modernitate prin postmodernitate nu face decît să se afunde şi mai mult în ea. Singurul mod de a depăşi modernitatea este să te situezi în negarea principiului ei fondator – „Gott ist tot". Cu adevărat în afara modernității nu se află decît cel pentru care afirmația „Viu este Domnul Dumnezeul nostru" a devenit *o realitate istorică* necesară. Aici fiecare cuvînt este important. Contează atît faptul că Dumnezeu ESTE, că Dumnezeu, care e principiul universal, este VIU, că Dumnezeu este DOMNUL şi că este al NOSTRU – al oamenilor vii, muritori, concreți, irepetabili. Nu 'zeul' şi nici 'zeii' ne mai pot salva. Ci numai DUMNEZEU.

[37] FANATISMUL REDUCȚIONIST. Secolul al XVII-lea voia să reducă toată ştiința la mecanicism (asupra vanității acestui program s-a pronunțat Pierre Duhem, *L'Évolution de la mécanique,* 1903). Secolul al XIX-lea voia să reducă toate ştiințele la fizică, adică la mişcarea materiei, şi toată cultura la ştiință (de vanitatea reducerii tuturor ştiințelor la fizică stau mărturie, în secolul XX, evoluțiile din biologie şi informatică, iar în privința reducerii culturii la ceea ce este *ştiințific* în ea, falimentul acestui program este al pozitivismului, în general, şi al tuturor variantelor sale, neo' ori post'). La rîndul său, structuralismul voia să reducă totul la ştiința pilot a filozofiei sale, care era lingvistica şi, încă mai restrictiv, la fonetică (despre vanitatea acestui program, vezi Toma Pavel, *Mirajul lingvistic,* 1988). Azi, nelecuit de falimentul inexorabil al tuturor scientismelor şi pozitivismelor din trecut – dar totuşi îmbibat de un puternic resentiment împotriva ideii de certitudine şi de universalitate a ştiinței –, postmodernismul vrea să reducă totul la ştiința pilot a agendei sale, care este antropologia – „antropologia, această ştiință a diversității culturilor, a singularității şi

a factualului“[219]. Şi nu doar că toate ştiinţele umane trebuie, în viziunea postmodernistă, să admită ca fundament ultim antropologia, dar ştiinţele tari însele (fizica, matematica) sunt somate, prin aşa-zisul 'program tare' al sociologiei cunoaşterii, să se convertească la exigenţele de relativism cultural care sunt consubstanţiale antropologiei[220] Nu s-a scurs încă un secol şi jumătate de la avertismentul lui Ernest Renan de a nu amesteca punctul de vedere antropologic asupra omului cu punctul de vedere istoric, politic, cultural ori lingvistic. Antropologia, argumenta Renan în faimoasa conferinţă „Qu'est-ce qu'une nation?“ (1882), propune o hartă etnografică a zoologiei şi sociologiei omului, în timp ce istoria, limba, cultura ori politica cartografiază geografia umană într-o cu totul altă manieră.[221] În mod esenţial, acest decupaj diferit este datorat faptului că, „în afara caracteristicilor antropologice, există şi alte trăsături ale omului, precum raţiunea, dreptatea, adevărul, frumuseţea, iar acestea, spre deosebire de primele, sunt universale, aceleaşi pentru toţi“[222]. Ceea ce dă de gîndit este că marea vogă de azi a antropologiei reia, aproape intacte, toate iluziile şi primejdiile care se legaseră, în epoca la care se referea Renan, de alianţa ei cu teoria raselor. O alianţă aparent doar academică, cu aspiraţii însă politice. Care sunt aceste aspiraţii? Reducerea dimensiunii metafizice şi religioase a omului tradiţional la datele 'ştiinţifice' ale unui proiect zoologic regional. Pentru că a fost o „eliberare în neant“, *eine Befreiung in das Nichts,* emanciparea omului modern eşuează în

---

[219] Raymond Boudon, „Daniel Bell et l'idéologie“, p. 845.

[220] În 1765, în faza sa precritică, Immanuel Kant putea scrie că, în fond, metafizica, morala şi religia s-ar putea reduce la antropologie *(Logica generală,* p. 78). În faza critică, dimpotrivă, Kant consideră că disciplinele care revin de drept antropologiei trebuie să fie exilate cu totul din metafizică *(Critica raţiunii pure, p.* 628). Ca şi refuzul logicienilor veritabili de la sfîrşitul secolului al XIX-lea de a explica logica prin psihologie, repulsia pe care continuă să o resimtă oamenii raţionali de azi faţă de ideea de a întemeia ştiinţele prin antropologie constituie aproape singurul obstacol în calea invaziei de arbitrar şi impostură, care face azi ravagii în universităţile atinse de morbul relativismului radical. – Vezi, în aoest sens, P R. Gross, N. Levitt, *Higher Superstition: The* Academic *Left and its Quarrels with Science,* 1994; P R. Gross, N. Levitt, and M. W. Lewis (Eds.), *The Flight from Science and Reason*, 1996. În limba română, Gheorghe-Sorin Părăoanu, *Tranziţii ontologice,* 1998 (în special primele 3 capitole, pp. 25-120).

[221] 221 Emest Renan, „What is a Nation“, pp. 196-200.

[222] Ibidem, p. 197.

zoologie şi în cultele ei aferente *(fitness, body building, santé parfaite* etc.).

[38] UNITATEA POSTMODERNĂ A LUMII. Ce anume a unificat surplusul de lume pus la dispoziție de marile descoperiri geografice? Puterea colonialistă? Neasociată cu o economie de succes, cum a fost cazul puterilor militare spaniole ori portugheze, nu a fost de ajuns. Atunci puterea economică? Fără forța unei industrii bazate pe tehnologie şi noua ştiință matematică a naturii, nu ar fi fost de ajuns. Rezultă că marea forță care a făcut posibilă unificarea lumii a fost ştiința matematică a naturii (adică fizica modernă). Aceasta a fost condiția suficientă: cea necesară a fost cucerirea colonială, adică marile descoperiri geografice.

Azi, unitatea lumii pe care a făcut-o posibilă fizica a murit. Mai întîi s-a descompus trupul acestei unități, care a fost uniformitatea colonială a lumii. Acum moare însuşi liantul: acel tip de putere politică, ale cărei origini pot fi situate în a doua jumătate a secolului al XVII-lea, care şi-a găsit în ştiința matematică a naturii modelul de predilecție. Nimeni nu mai poate azi ignora fascinația exercitată de matematică şi de atomism asupra lui Hobbes ori dorința lui Locke de a atinge perfecțiunea operei lui Newton imitîndu-i metoda. Filozofia politică modernă a fost fiica noii ştiințe matematice a naturii. Aceasta înseamnă că tipul de politică din care s-au revendicat statele moderne era susținut de imaginea ştiinței matematice a naturii.

Or, o dată cu explozia prosperității materiale la sfîrşitul anilor '50 şi o dată cu ajungerea în poziții de comandă (politică şi intelectuală) a generațiilor care s-au deprins să fie economic asistate – generații pentru care libertatea nu mai putea *fi în principiu* valoarea centrală a vieții lor –, s-a produs o ruptură. Conştiința noii rupturi s-a articulat, cu timpul, sub forma acelor programe intelectuale şi ideologice care s-au recunoscut în lozinca de luptă a postmodernismului. Postmodernismul filozofic marchează decesul fascinației exercitate timp de trei sute de ani de ştiința matematică a naturii asupra tuturor celorlalte forme de cunoaştere. Unde exista o 'istorie universală' şi o 'literatură universală', postmodernii riguroşi nu mai văd decît narațiuni fărîmițate, cunoaşteri locale şi culturi antropologice, abuziv reunite în trecut prin manevrele oculte ale strategiilor de putere. – Unde modernitatea gîndea în ter-

meni de 'putere' şi de 'suveran', postmodernii au început să gîndească în termeni de 'microputeri' şi de societăți multiculturale. Voința de a depăşi fragmentarul a murit, iar acolo unde nu a murit încă, e timorată de opinia generală, care o suspectează de perversități politice'antidemocratice'.

O dată cu acest deces s-au conturat două decizii. Prima decizie constă în refuzul oricărui „grand récit“ şi în voința de a menține cu orice preț (inclusiv cu prețul iraționalismului ştiințific şi al tribalizării politice) starea de fragmentare – ori de a o crea, dacă nu s-a născut încă, prin mijloacele politice aflate la îndemîna puterilor deja convertite la conştiința că postmodernismul politic este un progres care merită cîteva 'sacrificii colaterale'. Aceasta este soluția propusă de multiculturalismul ideologic. A doua decizie nu a fost încă articulată printr-un discurs convingător şi nici nu şi-a găsit încă un purtător de cuvînt. Ea emerge însă irezistibil din noile evoluții pragmatic-ştiințifice, din erodarea formelor politice clasice şi este legată de rolul unificator pe care începe să îl asume, în locul fizicii, biologia. În mod paradoxal, biologia modernă pare a fi *natural* solidară cu noul mediu virtual creat cu ajutorul computerelor de cele mai sofisticate tehnici informatice. Dacă vechea paradigmă unificantă (ştiințific – fizica; politic – teoria statului) pornea de la natură (atît fizică, cît şi umană), construind organismul social prin ordonarea instituțională a atomilor sociali (indivizii), noua paradigmă unificantă are la îndemînă cu totul alte presupoziții teoretice pentru a reformula corpul social. Cu ajutorul mijloacelor de care dispune, noua paradigmă biotehnologică vizează transformabilitatea tehno-ştiințifică a însăşi naturii umane, pe care speră să o poată modifica potrivit unui nou proiect politic radical, unul *ideologic* agreat de o majoritate oarecare. În urma acestui tip de modificare a naturii umane, corpul politic va începe să capete un cu totul alt sens, imposibil de precizat înainte ca experimentul biopolitic să fi avut loc.

UN COMENTARIU. Francis Fukuyama,[223] care a construit în anul prăbuşirii regimurilor comuniste un argument de tip Kojéve pentru a arata că, atunci cînd nu mai există între oameni dispute asupra fixării

[223] Articolul „The End of History?“, publicat inițial în *The National Interest* (summer 1989), a fost transformat în 1992 într-o carte: *The End of History and the Last Man*, tradusă imediat în franceză.

scopurilor, istoria, în sensul hegelian al termenului, trebuie cu necesitate să înceteze, a revenit peste zece ani asupra tezei sale cu precizarea că două elemente, inițial ignorate, falsifică ireversibil adevărul afirmațiilor sale.[224] „Posibilitatea ca noi să ne aflăm la Sfîrşitul Istoriei poate surveni doar cu două condiții. Prima este ca ceva de ordinul naturii umane să existe. Dacă ființele umane sunt infinit maleabile, dacă cultura covîrşeşte natura în configurarea impulsurilor şi preferințelor umane esențiale, dacă întregul nostru orizont cultural e socialmente construit, atunci e limpede că nici un set anume de instituții politice şi economice, şi cu siguranță nu cele liberal-democratice, nu poate fi declarat, în cuvintele lui Kojéve, «complet satisfăcător». [...] A doua condiție pentru Sfîrşitul Istoriei [...] este sfîrşitul ştiinței. [...] Rezultatul cel mai radical al continuării cercetărilor în biotehnologie este potențialul acesteia de a schimba natura umană însăşi. Dacă definim natura umană ca o distribuție statistică a caracteristicilor controlate genetic ale unei populații, aşa-numita cercetare «germline» a viitorului va diferi de tehnologia medicală a trecutului în privința potențialului de alterare a naturii umane prin afectarea nu doar a individului căruia îi este aplicată, ci a tuturor viitorilor descendenți ai respectivului individ. Implicația ultimă a acestui fapt este că biotehnologia va fi capabilă să îndeplinească ceea ce ideologiile radicale ale trecutului, cu tehnicile lor extrem de primitive, erau incapabile să aducă la îndeplinire: să dea naştere unui nou tip de ființă umană."[225] Fukuyama dă exemplul a două medicamente, uzuale în Statele Unite, care alterează comportamentul copiilor şi adulților (Ritalin şi Prozac),[226] în scopurile dorite de educatori ori de medici. Referința la distopia lui Aldous

[224] Francis Fukuyama, „Second Thoughts. The Last Man in a Bottle", *The National Interest* (summer 1999), pp. 16-33.
[225] *Ibidem,* pp. 26-28.
[226] Ritalin-ul este administrat zilnic în multe şcoli americane (afectînd 3 milioane de copii), cu scopul de a diminua 'hiperactivitatea' copiilor turbulenți (în special a băieților): Ritalin este un medicament care acționează asupra creierului asemeni unor amfetamine ori cocainei. *Prozac-ul* afectează nivelul de serotonină al creierului şi, deoarece serotonina este intim legată de simțămintele de stimă de sine şi de demnitate ale pacientului, acest medicament a fost celebrat ca o soluție miracol la problemele sociale şi psihologice ale individului (folosit în special de femei, *Prozac-ul* a stîrnit delirul utopic a cel puțin unei autoare: Elizabeth Wurtzel, *Prozac Nation*). Cf. Fukuyama, „Second Thoughts", p. 30.

Huxley *Brave New World* (1932) este imediată. Or, observă Fukuyama, dacă istoria (în sensul hegelian al termenului) începe o dată cu lupta pentru recunoaştere dintre doi indivizi, atunci s-ar putea ca în curînd să asistăm la o „scurtcircuitare“ a ei: „în loc să luptăm pentru recunoaştere prin edificarea trudnică a unei ordini sociale juste, în loc să încercăm să depăşim sinele cu toate anxietăţile şi limitările sale, aşa cum au făcut toate generaţiile anterioare, acum putem scoate din mînecă o pilulă!“ Istoria ar putea să se încheie, „nu ca un rezultat al democraţiei liberale, ci fiindcă am descoperit brusc cum să schimbăm fărîma de chimie a creierului care reprezenta chiar izvorul problemei“[227]. Deoarece posibilitatea unei morale universale este legată de existenţa unei naturi umane, controlul naturii umane prin manipulare tehno-medicală schimbă complet datele istoriei, aşa cum o ştim noi. Este ceea ce a înţeles perfect Hannah Arendt (încă înainte ca astfel de tehnici să devină operaţionale pe scară largă), atunci cînd a refuzat să vadă în violenţă sau în furie, aşa cum pretindea ştiinţa biologic orientată, nişte *instincte animale:* pentru Arendt, „furia şi violenţa fac parte din emoţiile umane 'naturale', iar a-l vindeca pe om de acestea nu ar însemna decît o dezumanizare sau o 'castrare' a lui.“[228] Evident, din punctul de vedere al puterii discreţionare, omul devine asemănător lui Dumnezeu, deoarece poate dispune după plac atît de natura proprie, cît şi de aceea a semenilor săi (dacă îi stau în putere). Problema filozofiei politice se schimbă în mod radical. Situaţia nouă creată de ştiinţe este de o mare însemnătate politică, conchidea Hannah Arendt, căci orice analiză politică rămîne valabilă numai atîta timp cît condiţia umană rămîne neschimbată?[229] Iată şi concluzia lui Fukuyama: „Caracterul deschis al ştiinţelor moderne ale naturii sugerează că în viitoarele cîteva generaţii vom avea cunoştinţele şi tehnologiile care ne vor permite să aducem la

[227] Fukuyama, „Second Thoughts“, p. 31.

[228] Hannah Arendt, „Despre violenţă“, cap. III *(Crizele republicii, p.*166). „Revolta faţă de existenţa umană aşa cum este ea dată în mod natural“, manifestată azi, cu ajutorul tehnologiei, prin încercările de a crea în eprubetă, cu scopul de a selecţiona calităţile dorite ale unei fiinţe umane şi de a obţine mărimi, forme şi funcţiuni modificate în mod voluntar, superioare, ale fiinţelor umane, reprezintă, pentru Hannah Arendt, marea provocare politică a viitorului. – Vezi, de asemeni, H. Arendt, *Condition de l'homme moderne,* „Prologue“ (în special p. 35).

[229] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne,* pp. 36; 39.

îndeplinire ceea ce n-au reuşit inginerii sociali din trecut (aceşti noi ingineri sociali pot să nu lucreze pentru stat, ci pentru o companie de medicamente sau pentru un grup de sprijin alcătuit din părinți). Ajunşi în acest punct, vom fi încheiat definitiv Istoria umană deoarece vom fi abolit ființele umane ca atare. Iar apoi va începe o nouă istorie, postumă.“[230]

Într-o carte dedicată idealului *ideologic* al 'sănătății perfecte' – *La Santé parfaite. Critique d'une nouvelle utopie–,* Lucien Sfez numără simpatia față de 'ecologia profundă',[231] obsesia *fitness-u*lui, grija nevrotică față de sănătatea publică (ilustrată de campania isterică împotriva fumatului în locurile publice)[232] şi ideea unui recensămînt metodic al tuturor elementelor genomului uman (pentru a explicita factorii genetici patogeni şi a-i elimina, printr-o corectă medicină predictivă) printre curentele de opinie care, în *toate* democrațiile contemporane, îşi găsesc coerența globală în visul utopic al unei „sănătăți perfecte“ – fie a Individului, fie a Planetei. Toate aceste motive şi obiective, o ştim prea bine, sunt azi ale tuturor: ele fac parte din bagajul cotidian de speranțe şi aspirații considerate legitime,

---

[230] Fukuyama, *op.cit.,* p. 33.

[231] Luc Ferry, *Le Nouvel Ordre Ecologique,* pp.131-180 (despre ecofeminism, vezi pp. 221-236).

[232] Ceea ce îl făcea pe Murray Rothbard – nefumător, dar înainte de toate liberal – să exclame: „Smokers, if you have the guts to form a Smokers Defense League, I will be happy to join a Non-Smokers Auxiliary!“ Irațională campanie împotriva fumatului, declanşată de guvernul Statelor Unite, în uralele stîngii 'progresiste', împotriva *oamenilor* care fumează prin *diabolizarea* socială a acestora, era astfel explicată de Murray Rothbard în eseul „America's Most Persecuted Minority“ (August 1994): „The crusade against smoking is only the currently most virulent example of one of the most malignant forces in American life: left neo-Puritanism “ (Essays of Murray N. Rothbard, Edited by Llewellyn H. Rockwell, Jr., de găsit la adresa: http://www.lewrockell.com/rothbard/ir/Ch49.html)). Fireşte, acest neopuritanism este azi puternic desacralizat şi chiar ateizat (în ciuda jargonului electoral). El păstrează însă, viguroasă, obsesia milenaristă inițială a puritanilor, care sperau să poată obține purificarea morală a păcătoşilor cu ajutorul puterii de constrîngere şi de supraveghere a comunității. După aventura dezastruoasă a prohibiției, care a avut ca singur efect cert dezvoltarea la scară intemațională a crimei organizate, neo-puritanismul de stînga şi-a luat acum ca țintă consumul drogurilor, prin exact aceleaşi mijloace care s-au dovedit falimentare împotriva consumului de alcool, în timpul prohibiției. Rezultatul cel mai previzibil fiind, evident, tot întărirea crimei organizate.

încurajate prin reclame şi implementate prin campanii guvernamentale. Prea puţini par să fie conştienţi de nocivitatea *politică a* unor astfel de mobilizări sociale în favoarea tehnicilor medicale de 'perfecţionare' a naturii umane. Căci, ne avertizează Sfez, toate acestea nu sunt nici neutre *(wertfrei* – cum, potrivit lui Weber, ar fi trebuit să fie ştiinţa), nici inocente: ele pregătesc „*une surhumanité menaçante*“[233], obţinută, cum remarca unul dintre comentatorii săi, prin „substituirea politicii cu medicina“. Iată cum rezumă Philippe Raynaud[234] teza cărţii lui Sfez: „avîntul ştiinţelor biologice creează condiţiile unei recompuneri globale a ştiinţei şi puterii, care deschide perspectiva unei noi utopii, cea a «sănătăţii perfecte», avînd ca obiectiv nu doar stăpînirea naturii sau schimbarea societăţii, ci transformarea completă a naturii umane“.

Incipit vita nova!

[39] Ţine de principiul modernităţii, vocaţia de a reduce totul la unic. Aparent, s-ar putea avansa argumentul că postmodernismul tocmai de aceea nu ţine de modernitate, pentru că opune criteriului depăşirii *(das Aufheben* ca mecanism al avansului istoric ascendent)[235] şi al monismului (totul poate fi adus fără pierderi la o cauză unică) – care sunt tipice modernităţii –, principiul avansului prin revenire *(Verwinden,* ca opus lui Über*winden*)[236] şi principiul pluralismului (ontologic, metodologic etc.).

Dar postmodernismul filozofic, asemeni structuralismului, care revendica reducţia metodologică la lingvistică a întregii filozofii, are şi el o disciplină unică de revendicat, ca model filozofic universal

---

[233] Lucien Sfez, *La Santé parfaite,* p. 368. Sfez consideră că ceea ce este mai bun în moştenirea noastră este de origine greacă şi evreiască; în mod curios, omite să menţioneze *că principala* noastră moştenire este, totuşi, cea creştină.

[234] Philippe Raynaud, «La santé, le surhomme et le dernier homme», p. 985.

[235] „Suprimarea *(das Aufheben)* reprezintă adevărata [...J semnificaţie [...l; ea este în acelaşi timp o negare şi o păstrare“ (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia spiritului, p.* 68).

[236] Pentru diferenţa dintre *Verwindung* şi *Uberwindung,* vezi Gianni Vattimo, „Nihilisrn şi postmodernism în filosofie“ (Sfi'rşitul *modernităţii,* pp. 162-179).

(fireşte, recursul la o paradigmă universală exprimă o inconsistență internă a postmodernismului, care, în discursul său 'oficial', încurajează militant dispersia, fragmentarea, reducerea la accident, transformarea tuturor substanțelor în simulacru etc.). Este vorba de antropologie, o disciplină în care agenda ascunsă a postmodernismului a putut găsi atitudinea filozofică care ar trebui urmată de toate ştiințele (inclusiv cele exacte). Fireşte, ceea ce ignoră cei care absolutizează rolul culturii în formularea judecăților cu valoare universală – susținînd că antropologia culturală reprezintă criteriul de judecată ultim pentru afirmarea adevărului-este faptul elementar că fiecare om este nu doar fiul, ci şi tatăl culturii în care este cufundat. Prin urmare, „o cultură nu poate niciodată să devină criteriu de judecată şi, cu atît mai puțin, criteriu ultim de adevăr“[237] Antropologia nu poate fi sub nici un chip proclamată metoda universală a tuturor ştiințelor omului.

Recursul la antropologie ca disciplină-pilot nu este un moft datorat modei: ține de esența agendei postmoderne, care este fundamental politică. Or, scopul politic al revendicării postmoderne este destaurarea oricărei referințe la universal şi aducerea ştiințelor umane la situația în care pe viitor orice referință la universal, din partea unui cercetător serios, va trebui să pară publicului larg şi comunității de savanți la fel de bigotă, la fel de periculoasă, la fel de fundamentalistă ca şi o referire la Biserica lui Dumnezeu, azi, în politica democratică. În fond, subordonarea filozofiei de către antropologie este menită scoaterii Europei, care a descoperit categoria de universal,[238] de sub incidența universalității. Ea trebuie transformată, din aducătoarea prometeică a focului care a civilizat omenirea, în agentul distructiv care a smuls umanitatea din liniştea Epocii de Aur, în care aceasta trăia, înainte ca Europa să fi cucerit lumea (orientarea fundamental regresivă a postmodernismului este astfel explicit formulată). Dacă filozofia este subordonată antropologiei – aşa decurge psihanaliza argumentului subiacent agendei postmoderne –, atunci filozofia europeană (care este totuna cu *istoria* europeană, politică ori nu) nu poate fi mai universală decît antropologia dogonilor, care, ştie oricine,

[237] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio, § 71,* p. 53.
[238] Boudon: «L'Europe a inventé la catégorie de l'universel» ("Daniel Bell et l'idéologie°, p. 845).

nu este deloc universală. În viziunea postmodernă, Europa, cu toate categoriile ei filozofice şi politice, nu poate pretinde la mai multă universalitatea decît poate pretinde teologia canibalilor. 'Nu mai multă' înseamnă, aici, 'tot atîta' . Acesta este sensul *politic* al subordonării filozofiei de către antropologie, în agenda revendicărilor postmoderne.

[40] Ravagiile transformării antropologiei în ştiinţă pilot şi în referinţă ultimă de inteligibilitate. În Evul Mediu, era de la sine înţeles că omul este superior atît făpturilor inferioare (animalele) – *acum,* cît şi celor superioare (îngerii) – *după* Judecata de Apoi. Definit prin ceea ce era pe atunci considerat ca fiind înalt, intelectul, omul avea privilegiul de a putea atinge scopul ultim al lumii: cunoaşterea şi iubirea lui Dumnezeu (toate celelalte făpturi putînd atinge acest scop suprem *numai* printr-o anumită participare la *asemănarea* cu Dumnezeu)[239] Cînd şi-au început predicaţia pseudo-religioasă pe la începutul anilor '60, ecologiştii radicali postulau în mod revoluţionar că omul este egal şi în rînd cu toate celelalte animale. Astăzi, ecologiştii moderaţi şi publicul iubitor de animale iau ca de la sine înţeles faptul că, în fond, omul este inferior animalelor. Spre pildă, filozofia popularului canal TV *Animal Planet* este succint şi definitiv exprimată prin sloganul care însoţeşte una din numeroasele sale reclame ideologice în favoarea panteismului, politeismului, reîncarnării, sincretismului religios asiatic etc. – reclame care fac parte din agenda sa militant anticreştină[240] – „animals are better than humans“. Potrivit ideologiei naturaliste *á outrance* pe care aceşti neo-păgîni (de fapt atei de tip *New Age*) o profesează, omul este *răul* naturii – în acelaşi fel în care Susan Sontag considera că civilizaţia creştină a Occidentului este *cancerul* umanităţii. Or, dacă omul este animal (fără calificativ), atunci valoarea supremă a realizării umane nu mai poate fi nici sufletul (i.e., cultivarea virtuţii), nici intelectul (i.e., cunoaşterea a ceea ce este superior), ci, într-un mod cu totul

[239] cf. Thoma Aquinas, Summa contra Gentiles, III, 111.

[240] Potrivit principiului: sincretismul spiritualist teosofic trebuie întotdeauna încurajat, *împotriva* creştinismului şi a islamismului – fireşte, absenţa mozaismului dintre marile monoteisme diabolizate are drept cauză prudenţa oportunistă.

natural, acomodarea cu orice, potrivit dictonului libertin *'pot* face orice, deci *trebuie* să fac orice'. Acestui dicton, fireşte, i se poate opune constatarea rezonabilă făcută cîndva de Sf. Pavel: deşi totul *poate* fi făcut, nu orice *merită* făcut (1 Cor. 6, 12); ceea ce însă pune spinoasa chestiune a discernămîntului, prin care ceva este discriminat în raport cu altceva ca fiind bun ori rău, superior ori inferior – tip de raționament *intolerabil* ipocriziei egalitariste a oamenilor recenți. O consecință imediată a acestui punct de vedere este reducerea inteligenței la o facultate pragmatică de adaptare. Inteligența, adică programul de computare. Inteligența nu mai are nimic noetic, nimic inițiatic, nimic divin: ea este un *coeficient* de inteligență, un număr pe un formular de angajare. Din punct de vedere antropologic, inteligența nu este decît adaptarea animalului la mediul său de viață, în condiții de muțenie a instinctelor salvatoare. Dispariția calificativului 'rațional' din definiția clasică a omului – *homo est animul rationale* – este consecința directă a relativismului cultural cu care, inevitabil, operează antropologia. Se ştie că, antropologic vorbind, cultura nu înseamnă decît mod de trai, hrană, credințe, tehnici, habitat, comportament – dar nu înseamnă nici valoare, nici mîntuire. Cultura omului ca 'piatră', ca 'pămînt', ca 'molecule chimice' – ca obiect *strict* şi *pur* natural: aceasta este definiția antropologică a culturii. În termeni medievali, omul a devenit una cu animalul, este deja un *animal* – deoarece nu mai are scopuri înalte. A nu mai avea scopuri înalte înseamnă a spune că şi muşuroaiele de furnici sunt o formă de cultură. Or, omul face cultură pentru a nu mai fi natură, pentru a dobîndi un *alt fel* de natură – umană în sens radical, pentru că divină. Dimpotrivă, în lumea de azi, sensul reducerii tuturor activităților omului la antropologie este: reducerea omului la animal. Ceea ce ignoră aceşti ignoranți este că, atunci cînd omul produce *doar* cultură, el nu produce opere care să poată fi socotite, în sens strict, *de* cultură.

Ne mai putem aminti fără să ne ruşinăm de entuziasmul acelui medieval care, îngenuncheat de admirație în fața recentei descoperiri a astronomiei arabe, scria în anul de grație 1140 aceste cuvinte: „Omul care refuză minunile cerurilor este nedemn să fie numit om şi el, mai degrabă, ar trebui rînduit între fâpturile lipsite de rațiune“[241] – ne mai

[241] Citatul este dintr-un manuscris aflat acum la *Biblioteca Națională* din Paris, pe vremuri proprietatea Abației de Saint-Victor, intitulat *Liber cursuum*

putem aminti? Cîți dintre noi, astăzi – bine hrăniți cum suntem, cu turismul la zi, ignoranți în toate cele, buni doar la consum şi inapți să concepem țeluri mai înalte decît creşterea venitului şi adorarea PIB-ului – cîți dintre noi nu am merita, judecați prin prisma purității acelui medieval, să fim trecuți în rîndul făpturilor incapabile de rațiune şi judecați ca nedemni să purtăm nobilul nume de om? – Nişte *animale* prospere, blînde şi politicoase, asta am devenit...

[41] Cînd se luptă cu mizeriile materiale ale vieții, pentru a le supraviețui ori pentru a le învinge, orice om este transfigurat de prezența unei lumini spirituale. În lupta cu ceea ce vrea să depăşească din condiția sa actuală, omul, *orice* om, este o ființă înalt spirituală. De îndată ce trăieşte confortul, adaptarea satisfăcută şi instalarea în comoditatea propriei vieți, limitat la problema procurării satisfacțiilor sale materiale (în sine, trebuie să accentuez, perfect legitime), omul, *orice* om, îşi pierde lumina spirituală, devenind, în sens etimologic şi propriu, un animal civilizat şi confortabil. Răpus de nevoi, omul emană spiritualitate. Satisfăcut de confort şi binefaceri, omul se reduce pe nesimțite la animalitate. Nu este animalitatea sălbatică şi agresivă cu care ne-a obişnuit literatura detracaților, obsedaților, degeneraților, bolnavilor şi anormalilor. Nu. Este animalitatea calmă, politicoasă, agreabilă, bine crescută, profundă în ireversibilitatea ei, superficială în psihologia şi nevoile sale – animalitatea domestică şi generoasă pe care încă literații nu au descris-o. Noul duşman al umanității nu mai este, ca în trecut, bestialitatea barbarului, ci docilitatea blîndă şi tîmpă a acelor animalele domestice care reprezintă adevăratul tip omenesc (inuman, fireşte) pe care îl produce şi reproduce civilizația noastră exclusiv comoditară şi arogant materialistă.

---

planetarum şi avînd ca autor un marsiliez anonim, format de stilul platonizant al erudiției chartreze, astronom şi astrolog de observație, mai puțin un savant original, cît un adaptor talentat, serios şi sagace al operei lui Al Zarkali şi al observațiilor astronomilor din Toledo la meridianul Marsiliei. – Vezi Pierre Duhem, *Le Systéme du Monde,* t. III, pp. 202-215 (citatul reprodus de mine se află la p. 202; pentru datarea manuscrisului, vezi pp. 203 sq.).

[42] Idealul clasic al omului era remarcabil; condițiile de viață ale acestui tip de om erau mai degrabă precare, iar societatea era plină de excluziuni. Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație şi civilizație, era unitar, ierarhic, contemplativ şi resemnat.

Idealul creştin al omului era remarcabil; dar condițiile de viață ale acestui tip de om erau adesea mizerabile, iar societatea era plină de inegalități (unele rezonabile, altele inacceptabile). Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație şi civilizație, era complex, ierarhic, contradictoriu, iscoditor şi neliniştit.

Idealul uman al modernității clasice era remarcabil; pentru prima oară în istorie, condițiile de viață ale omului modern s-au putut îmbunătăți într-o manieră imposibil de imaginat înainte, iar societatea, în ansamblul ei, a putut formula speranța de a atinge un nivel de trai mereu mai ridicat. Tipul uman dominant, cel care a făcut cultură, legislație şi civilizație, era complex, egalitar, contradictoriu, ştiințific şi neliniştit.

Pentru prima oară în istorie, idealul tipului uman care domină lumea, omul modernității recente, este banal – omul satisfăcut de abundența tuturor produselor *tehnic* imaginabile; în continuarea prosperității moderne, condițiile de viață ale acestui tip sunt remarcabile şi promit să devină încă pe atît. În schimb societatea tinde să fie radical omogenizată de tendința de a exclude din formula psihologică receptă a omului toate tipurile de inegalitate care sunt considerate de opinia publică ca fiind incompatibile cu sloganul democrației absolute. Tipul uman dominant care face azi cultură, legislație şi civilizație este simplu, nivelat, timorat, tehnologic şi relativist.

[43] Prima modernitate s-a bazat pe substanțe. Cînd deschidea marea discuție modernă a politicului din *De l'esprit des lois,* Montesquieu declara că principiile sale nu sunt deduse din bunul său plac, ci din natura lucrurilor: „Nu mi-am extras principiile din prejudecățile mele, ci din natura lucrurilor.“[242] Statul modernității

[242] Montesquieu, *De l'esprit des lois, «Préface» (Oeuvres Complétes,I,p1)*

clasice era un stat substanțial, adică unul definit prin principii raționale. A fi modern însemna a fi în pas cu principiile cele mai raționale cu putință. *Întîmplător,* şi aceasta *numai* deoarece s-a întîmplat ca modernii să creadă în progres, cele mai raționale principii cu putință erau şi cele mai recente, în scară temporală. *Recent în timp* însemna, cu ajutorul progresului, a fi şi cel mai *rațional în substanță.* Dar esența veritabilă nu consta, cu siguranță, în factorul temporal, ci în invocarea criteriului rațional. În a fi modern, conta strîngerea rîndurilor în jurul progreselor rațiunii, pornind de la presupoziția că rațiunea nu poate decît progresa şi că starea lumii la momentul $t+\Delta t$ este mai rațională decît starea lumii la momentul t. În cuplajul timp-rațiune, ceea ce conta era rațiunea.

Cu totul altfel stau lucrurile cu modernitatea recentă, această modernitate care, cel puțin pentru un timp, este *încă* ultima. Cuplajul dintre timp şi rațiune (a progresa pe scara timpului înseamnă a progresa în rațiune) s-a reformulat, astfel încît a ajuns să însemne o subordonare lipsită de echivoc a rațiunii. Acum contează numai a fi în pas cu timpul: nimeni nu se mai întreabă dacă este mai rațional ori mai bine. Timpul este cel care a preluat conducerea cuplajului timp-rațiune, iar rațiunea fie nu mai este deloc invocată, fie este dedusă brutal din axioma irațională 'mai recent înseamnă sigur mai bine'. Or, înainte vreme se ştia dacă *mai recent* însemna cu adevărat *mai bine:* era suficient să vedem dacă din punct de vedere rațional starea de lucruri de acum este mai rațională decît cea de ieri. Dacă este mai rațională, atunci `mai recent înseamnă mai bine'; dacă nu este, atunci se constată un regres al rațiunii (contrariul progresului).

Spre deosebire de modernitatea clasică, a cărei mişcare era justificată prin promovarea progreselor rațiunii, modernitatea recentă îşi justifică mişcarea numai prin reflexul instinctiv de a se strînge tot mai aproape de şuvoiul cel mai rapid al scurgerii timpului. Contează ca în fiecare an să se dea noi premii: nu contează dacă cei de acum sunt mai buni, egali ori mai proşti decît cei de ieri. *O querelle des anciens avec les modernes* ar fi azi de neconceput, pentru că ar fi complet lipsită de miză rațională.[243] Acei moderni din trecut trebuiau

[243] Dosarul acestei extraordinare dispute (neîncheiate) a fost recent făcut de Anne-Marie Lecoq: *La Querelle des Anciens et des Modernes,* précédé

să dovedească un spor de raționalitate, pentru a avea dreptul să se declare superiori. Astăzi, nu. Superioritatea noastră (pretinsa noastră superioritate), care a încetat să mai fie rațională, invocă în sprijinul ei numai faptul de a fi cît mai recentă cu putință. În timpurile modernității clasice, a fi modern însemna a cunoaşte mai bine adevărul (adică a fi mai rațional) decît cei dinaintea ta (premodernii) – evident, criteriul de demarcație între modern şi pre-modern nu era faptul de a fi modern (adică mai recent în timp), ci sporul de cunoaştere, i.e., rațiunea. În timpurile modernității recente, a fi modern a ajuns să însemne a fi cît mai strîns cuplat cu tot ce poate fi imaginat mai recent: cu ultima apariție din orice domeniu, cu ultimele produse, cu ultimele invenții, cu ultimele descoperiri – pe scurt, cu ultima modă. „Ador moda!“ este, în fapt, unul din sloganurile care, azi, nu mai miră pe nimeni – deşi, analizat cu discernămînt, prostia lui sare în ochi.

Aspectul sociologic cel mai frapant al acestui fel de a fi modern este nu atît faptul de a fi la curent, cît nevoia nevrotică de a fi mereu la curent cu tot ce se întîmplă. A fi informat, a fi la zi nu mai ține de dorința de a cunoaşte mai mult şi mai complet, ci de ticul celui care se supune modei numai şi numai pentru a putea demonstra celor care îl privesc că este în pas cu ea. Omul recent s-a născut atunci cînd Andy Warhol a proclamat nevoia (şi suficiența) celor 15 minute de celebritate. Căci atunci cînd modern înseamnă a fi recent, substanța modernității este înlocuită cu temporalitatea schimbătoare a simulacrelor. După ce şi-a pierdut personalitatea individuală a substanței moderne, omul recent redevine persoană într-un sens brutal etimologic: *persona* – mască, rol, personaj. El nu mai poate depăşi succesiunea arbitrară a măştilor aparente. Omul recent nu mai este, ca strămoşul său modern, o substanță – este un sediu mobil şi schimbător al locurilor sociale. Nu rațiunea este cea care îl agregă şi îl vertebrează, ci sondajele de opinie, pulsul străzii, iureşul trepidant al modei. Identitatea lui nu mai este dată: e construită, pentru un uz temporar, de el în cooperare cu alții, într-o comunitate nu de destin, ci de opțiune radical liberă (adică fără raport necesar cu tradiția). Identitatea omului recent nu este doar construită şi imaginată: ea este,

---

d'un essai de Marc Fumaroli et d'une postface de Jean-Robert Armogathe, Gallimard, 2001 (folio classique N° 3414).

prin vocația ei de a se uni cu scurgerea temporalității şi prin dependența ei de jocul sociologic al apartenențelor, fundamental capricioasă. Omul recent are identitatea aderențelor sale instantanee. „Numai scoicile aderă“, spusese cu dispreț Valéry despre cei care căutau, cu orice preț, *angajamentul.* Numai omul recent este atît de obsedat de setea de a adera cît mai definitiv, şi numai el, în acelaşi timp, este atît de neputincios să nu se lase din nou smuls spre o altă identitate pasageră, spre alt angajament 'definitiv', spre orice îi poate da formă, cu condiția să țină de viitor. Setea de viitor fără grijă față de conținutul lui este forma cea mai servilă a adicției omului recent față de temporalitate – zeul ultim al celor pentru care a fi modern este în sine valoarea supremă a vieții.

[44] Toată rătăcirea noastră ține de confuzia prin care am început să credem că modernitatea este o substanță. Că modernitatea are scopuri proprii şi că, în toate, a fi modern este ceva de acelaşi ordin cu 'a fi om', 'a fi credincios; 'a fi drept' etc. Modernitatea este *doar* o soluție tehnică, ea nu ar fi trebuit niciodată să devină ceea ce a ajuns, pentru noi, azi, să fie: un destin, o vocație, un substitut de transcendență. Modernitatea nu fusese, inițial, decît modul în care oamenii din secolul al XVII-lea au încercat să rezolve problema teologico-politică. Toate părțile implicate în Războiul de treizeci de ani erau angajate într-un conflict pentru Adevăr. Catolicii nu aveau nici un dubiu că îl posedă, iar protestanții nu făceau nici un secret din legătura lor directă cu planurile divine. Fiecare parte implicată în conflict era convinsă că luptă de partea adevărului, pentru adevăr. După 1648, deşi formal părțile s-au dezangajat, disputa în privința cui posedă adevărul a rămas la fel de vie şi de irezolvabilă.[244] Ceea ce însă s-a convenit a fost ca problema însăşi să fie într-un anume fel ocolită. În fond, unei dispute politice asupra adevărului teologic i s-a substituit un anumit *modus vivendi* politic bazat pe ocolirea teologică a disputei. Altfel spus, unei chestiuni de tip substanțial i s-a substituit

[244] Cf. Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity,* pp. 91-99; despre expresia intelectuală a problemei teologice, vezi şi pp. 99-103; la Leibniz, căutarea unei *characteristica universalis* era menită refacerii Europei creştine, pe baze în fine raționale şi universale: „What *odium theologicum* had severed during the first half of the 17th century, a 'universal language' might bind together again in the second half“ (ibi*dem, p.* 102).

(cu titlu provizoriu) un mecanism procedural. Această constatare ne arată că, la început, modernitatea nu avea scopuri proprii, iar calitatea de *homo modernus* nu se putea substitui celei de *homo religiosus.* A fi modern se situa, în originea modernității, la un cu totul alt nivel categorial decît a fi, să zicem, religios. Religios şi cultural vorbind, drama noastră – a oamenilor care suntem 'moderni' şi care înțelegem că nimeni nu poate fi, în substanța sa profundă, *modern,* fără a-şi pierde în cele din urmă cu totul umanitatea este că o tehnică a rezolvării conflictelor politice a fost, cu timpul, luată ca fiind substanța însăşi a omului civilizat. Forma a devenit, pe nesimțite, conținut. Din acel moment, principiului modern nu i s-a mai putut opune nimic. El a devenit *radical.* Aşa cum, în teoria politică, principiul liberal al limitării guvernării trebuie să se aplice şi situațiilor în care poporul este suveran şi, ca să spunem aşa, pare a conduce prin el însuşi,[245] la fel şi în cazul modernității, atunci cînd aceasta a început să fie înțeleasă ca substanță a omului modern, ar fi trebuit să se instituie, în interiorul omului, un control 'liberal' al acțiunii ei. Acest mecanism de *checks and balances* nu a mai apărut, iar modernitatea a devenit, dintr-un mijloc universal, cum fusese, un principiu potențial totalitar, cum e azi. La origini, modernitatea garanta tuturor oamenilor particulari o umanitate politică universală. Azi s-a transformat într-un criteriu normativ de umanitate: dacă te declari modern (ori postmodern), îți este admisă umanitatea; dacă nu eşti modern (ori postmodern), încetezi să mai fii cu adevărat om – devii suspect, reacționar, anti-progresist, duşman al drepturilor omului etc. Cît timp era *o tehnică* de rezolvare a conflictelor teologico-politice, o procedură *diplomatică* doar, modernitatea nu putea fi nocivă. Principiul ei – trebuie să rezolvăm problema *ca şi cum* nu am şti că Dumnezeu există şi El spune ceva precis, prin intermediul Scripturii, în problema noastră[246] – era contrabalansat şi controlat de existența celorlalte principii prin care, pe atunci, se construia natura umană, şi care erau mai puternice decît principiul modernității, deoarece erau constitutive, în timp ce principiul modernității era doar

[245] Caz tratat de J. S. Mill în eseul *Despre libertate,* 1859.

[246] Este tehnica 'vălului de ignoranță', care constituie procedeul tehnic esențial cu ajutorul căruia Rawls construieşte teoria liberală, pornind de la principii minimale, unanim admise.

regulativ. De îndată însă ce *tehnica* modernității a fost interpretată ca fiind substanța însăşi a omului civilizat – iar aceasta a fost opera propagandistică a celor care, în secolul Luminilor, îşi spuneau *les philosophes –,* s-au comis două fraude. Una logică: forma a fost luată drept conținut – în limbajul scolasticilor, ceea ce nu era decît mod a devenit substanță. A doua fraudă a fost de natură filozofică: în termenii lui Kant, un principiu esențialmente regulativ (modernitatea) a fost transformat într-unul constitutiv, pentru a i se putea da un obiect concret în experiență. Şi astfel ceea ce doar ajuta şi orienta gîndirea a căpătat un obiect fraudulos în experiența cotidiană. Acest 'obiect fraudulos', această 'substanță putativă' este chiar modernitatea *noastră* – a modernilor care trăiesc procedurile ca pe nişte substitute de transcendență şi care instrumentalizează toate scopurile imaginabile, epuizîndu-le şi, finalmente, aruncîndu-le la coş, după ce le-a fost stoarsă mai înainte toată bogăția *trecutei* lor 'inepuizabilități'. Acum, pe urmele deprinderii acestui proces, ştim să transformăm totul în tehnologie. Avem tehnica – dar ne-am pierdut scopurile. Toată tehnica noastră este croită din substanța ucisă a idealurilor pe care le-am avut şi pe care, printr-un lung proces neîntrerupt, le-am primit de la strămoşii noştri. O lume pe care am ucis-o, după ce în prealabil am violat-o. O lume făcută de violentul Marduk din corpul hăcuit al mamei sale Tiamat.

[45] Gelozia modernității față de tradiție. Hybris-ul modernității ține de instinctul ei totalitar, în raport cu tradiția. Cînd modernitatea îşi propune să o înlocuiască *complet,* atunci răul acesteia *e deplin.* Apologeții ei tind să o interpreteze totalitar, ignorînd faptul de bun-simț că modernitatea, ca atîtea alte lucruri, este *bună* şi *valabilă* numai în datele ei. În afara acestora, ea se strică şi, aplicată strîmb, degradează. Iată un exemplu *practic.* În anii '60, sub impactul descoperirii fibrelor sintetice, nailonul a devenit materialul dominant al tuturor textilelor, înlocuind ca şi complet, în mod aberant, atît bumbacul, cît şi lîna. Dezastru! O uniformitate de proastă calitate ne-a stricat brusc echilibrul sudoripar şi ne-a siluit gustul estetic. De unde venea eroarea? În mod evident, prost nu era nailonul, ci ideea nătîngă de a-l substitui *tuturor* fibrelor tradiționale. Eroarea se trăgea dintr-un instinct totalitar – din substituirea uniformă şi lipsită de discernămînt

a tuturor fibrelor tradiționale cu ceea ce, în mod nătîng, era numit în reclame 'fibra revoluționară a timpurilor noastre'. Un alt exemplu frapant este bolțarul, ca material de construcție. Excelent în *anumite* zone ale construcției şi avînd avantajul că este ieftin, bolțarul dă efecte nesănătoase cînd este generalizat. La fel betonul: excelent pentru structură, conduce la condens şi alte efecte nesănătoase atunci cînd e folosit pentru pereți. Dimpotrivă, atunci cînd o idee tradițională este realizată în mod ingenios cu ajutorul unor mijloace moderne, rezultatul este remarcabil. Rigipsul este un astfel de exemplu: un strat uniform de ipsos (rigid, dar friabil), prins între două pînze de carton (rezistent, dar lipsit de formă) dă efectul unui perete uşor de manevrat, perfect igienic pentru cameră şi avînd toate calitățile prefabricatului, mai puțin defectele acestuia. Modernitatea este dezastruoasă atunci cînd caută să se substituie integral tradiției şi este remarcabilă atunci cînd caută să o realizeze cu alte mijloace, mai lipsite de prejudecăți. Cînd este geloasă pe tradiție, şi îşi pune gelozia în aplicare, modernitatea se transformă repede în coşmar. Cînd uită că nu este scop şi îşi pune la dispoziție geniul ca mijloc pentru scopuri nobile, care o depăşesc, atunci modernitatea îşi dezvăluie bunătatea ei *proprie,* care nu e deloc neglijabilă. Geniul propriu al modernității este să slujească ceea ce este înalt şi nu îi aparține. Iar ce anume este înalt, numai tradiția poate spune. Dimpotrivă, geniul rău al modernității este să se conceapă pe sine ca scop ultim al vieții. Modernitatea este ca banul, care e bun pentru a-l schimba pe altceva, mai înalt decît el – nu pentru a-l reține. Iar mai înalt decît banul este, întotdeauna, obiectul dorințelor noastre. Valoarea modernității, ca şi a banului, stă în schimb, în capacitatea acesteia de a fi folosită ca un instrument eficient în slujba unor scopuri dinainte (şi în mod independent) fixate. Într-o lume care ar fi saturată de bani, dar ar fi lipsită de dorințe, banii nu ar mai avea nici o valoare. Dusă la limita ei extremă, modernitatea creează o lume saturată de mijloace, dar endemic sărăcită de idealuri (iar cînd pretinde că le are, idealurile acestei lumi din ce în ce mai recente sunt doar scopuri de consum – adică idealuri de extracție joasă, achizitiv-apetitive).

[46] În primul capitol din *Manifestul Partidului Comunist* (intitulat „Burghezi şi proletari“), Marx şi Engels susțin simultan şi ca

fiind una singură două teze de filozofia istoriei nu doar independente, ci şi contradictorii.

1. Prima teză[247] afirmă că burghezia nu poate exista fără a revoluționa neîncetat *toate* relațiile sociale. Burghezia este prima clasă socială care a eliberat energiile pe care oricare altă clasă socială de pînă la ea le ținuse zăvorîte ori, în cel mai bun caz, incomplet descătuşate. „Abia burghezia a demonstrat ce este în stare să realizeze activitatea omenească." Propriu acțiunii ei este să unifice lumea prin intermediul pieței, să urbanizeze şi să de-ruralizeze orice habitat uman, să impună un standard unic de civilizație, să transforme industrial natura şi geografia, să supună orice existență criteriilor schimbului universal de mărfuri, să reducă orice legătură dintre oameni la interesul gol (la 'plată în bani peşin'), să transforme în simpli salariați pe toți practicanții meseriilor liberale ori spirituale, să transforme toate produsele spirituale în bunuri comune („tot ce este sfînt este profanat"). Esența acestor procese este slăbirea şi destrămarea tuturor elementelor de stabilitate pe care le-au construit, de-a lungul secolelor, vechile societăți – sub forma existenței unei tradiții vii. Esența primei teze de filozofia istoriei este că, sub acțiunea burgheziei, „tot ceea ce este [...] stabil se risipeşte ca fumul", toate „reprezentările şi concepțiile venerate din moşi-strămoşi se destramă, iar cele nou create se învechesc înainte de a avea timp să se osifice".

2. A doua teză[248] susține că, în procesul acțiunii ei istorice specifice, burghezia se auto-anihilează. Prin simplul fapt că există, ea creează nu numai armele care o vor distruge, ci şi tipul de om care va şti să le mînuiască. În mod implacabil, procesul prin care burghezia produce bogăție îl pauperizează pe muncitor într-un mod intolerabil: cu cît mai mare este succesul burgheziei *qua* clasă, cu atît mai dezastruoase sunt condițiile de viață ale masei mereu crescînde de muncitori, *qua* muncitori; – astfel că, pe termen lung, burgheziei îi este imposibil să mai păstreze conducerea societății.

Dacă prima teză în mod necesar NU are o regulă de închidere, a doua are una, la fel de necesar. Cele două teze exprimă filozofii ale istoriei contradictorii. A doua teză constituie miezul marxismului ca ideologie leninistă şi s-a dovedit patent falsă. Prima teză constituie o

[247] K. Marx, Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, pp.12-15.
[248] *Ibidem,* pp. 17-23.

descriere corectă a celui mai important principiu al modernității – şi afirmă că în procesul transformării tuturor dimensiunilor verticale în combinații arbitrare de raporturi orizontale nu există limită. În termenii mei, prima teză afirmă că esența capitalismului constă în 'înmuierea' tuturor 'solidităților', în transformarea 'pămîntului' în 'mare' şi în convertirea tuturor substanțelor de tip spațial în substanțe de tip temporal.

Trebuie însă imediat adăugat că Marx şi Engels au fost destul de banali în soluția lor de închidere la spirala indefinită a ex-fundării capitaliste. Aşa cum s-a văzut din înclinația lui Engels pentru reveriile pro-feudale şi pre-moderne ale lui Peter Gaskell – a cărui carte *The Manufacturing Population of England* (1833) a fost copios şi neştiințific[249] folosită de acesta în *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) –, Marx şi Engels propun ca alternativă la destructurarea infinită produsă de spiritul capitalismului recucerirea poziției de stabilitate a unei situații precapitaliste.[250] Altfel spus, ei caută să substituie de-substanțializării tuturor formelor substanțiale un tip de stabilitate tot substanțială, de astă dată (cel puțin în concepția lor) *inexpugnabilă:* această ultimă şi definitivă stabilitate ar consta din preluarea puterii totale de către proletari. „Toate clasele din trecut care cucereau puterea căutau să-şi asigure poziția dobîndită", argumentează Marx şi Engels în *Manifest,* „supunînd întreaga societate condițiilor acestei dobîndiri. Proletarii nu pot să cucerească forțele de producție sociale decît desființînd propriul lor mod de însuşire de pînă acum şi, prin aceasta, întregul mod de însuşire de pînă acum." Adică, pretind cei doi, dacă proletarii ar prelua puterea, atunci

---

[249] Aşa cum au arătat W. O. Henderson & W. H. Challoner (trans. and eds.), *Engels's Condition of the Working Class in England,* Oxford, 1958. – Concluzia lor este că Engels nu şi-a bazat cartea pe surse de încredere, că a folosit numai surse de mîna a doua şi că datele pe care le citează sunt tendențios reproduse şi folosite. Iată cum rezumă Johnson rezultatul investigației celor doi erudiți: „The effect of their analysis was to destroy the objective historical value of the book almost entirely, and reduce it to what undoubtedly was: a work of political polemic, a tract, a tirade " (Paul Johnson, *Intellectuals, p.* 65; *Intelectualii, p.* 103).

[250] Marx şi Engels citează cu jubilatorie aprobare reacția muncitorilor față de sistemul industrial de piață: „ei distrug mărfurile străine [...], sfărîmă maşinile, dau foc fabricilor, *caută* să *recucerească poziția pierdută a muncitorului medieval" (Manifestul Partidului Comunist, p.* 19; sublinierea îmi aparține).

cercul vicios al aproprierii violente şi al exfundării inexorabile ar fi definitiv întrerupt. De vreme ce Marx şi Engels cred că „tot ceea ce este feudal este şi stabil“, e limpede că idealul lor inconştient continuă să fie, de fapt, stabilitatea proprietății din timpul Evului Mediu, care, potrivit unui conservator care ştie ce spune,[251] este idealul tipic al tuturor conservatorilor.

Aş mai semnala că citatul-cheie prin care Marx şi Engels caracterizează ființa capitalismului este cel care pune în evidență dizolvarea tuturor solidităților: „all that is solid melts into air“ – cuvintele sunt (aproximativ) ale lui Prospero, din *Furtuna.* Acesta este şi cuvîntul de ordine al lui Nietzsche, pentru care adevărul nu este nimic altceva decît „solidificarea vechilor metafore“ – ceva ce trebuie oricum lichidat.[252] Nietzsche şi Marx – ei poartă acelaşi mesaj: a gîndi lumea omului ca lume a lui *„Gott ist tot“.* Venirea nihilismului, pentru Nietzsche, şi logica distructivă a capitalismului, pentru Marx, sunt amîndouă acelaşi lucru[253] Astfel că, dacă profetul filozofic al postmodernismului a fost Nietzsche, profetul său economic a fost, indubitabil, Marx (postmodernismul îşi caută încă profetul societal). Într-un sens esențial, postmodernismul *este* o mişcare marxistă, chiar dacă nu toți postmodernii sunt adepții lui Marx.

[47] Există un cuvînt care revine obsesiv în scrierile lui Tocqueville, atunci cînd caracterizează 'curentul ideilor noi'.[254] ori generalizarea principiului democratic şi prăbuşirea principiului aristocratic[255] – cuvîntul irezistibil.[256] Pentru Tocqueville, deoarece „secolul nostru e eminamente democratic“, iar democrația este „mişcarea generală imprimată azi spiritului omenesc în întreaga lume“, democrația este irezistibilă.[257] „Mersul irezistibil al lucrurilor

---

[251] Robert Nisbet, *Conservatorismul,* pp. 60-64 şi passim.

[252] „Die,wahre Welt' – [...] eine überflüssig gewordene Idee, folglich eine widerlegte Idee: schaffen wir es ab!“ – *Götzen-Dämmerung,* pp. 82 sq. („Wie die,wahre Welt' endlich zur Fabel wurde“).

[253] Marshall Berman, All That Is Solid Melts Into Air, p. 111 (apud Lyon, Postmodernitatea, p. 42).

[254] Alexis de Tocqueville, *Voyage en Angleterre de* 1833 (citat în *Liberalismul, p.* 156).

[255] *Ibidem,* pp. 149; 150.

[256] Alte variante: inevitabil (p. 150), infailibil (p. 149).

[257] Ibidem, p. 148.

conduce deci la dezvoltarea graduală a principiului democratic."[258] „Democrația seamănă cu o mare în timpul fluxului: ea nu dă înapoi decît pentru a reveni cu şi mai multă forță, iar după un anumit timp îți dai seama că, în urma acestor fluctuații, ea nu a încetat să cîştige teren."[259] Spre deosebire de filozofii greci, care considerau că democrația şi aristocrația sunt două regimuri egal de posibile şi care nu implică nici o predispoziție umană dată, Tocqueville consideră că aristocrația şi democrația sunt două regimuri *succesive,* ceea ce înseamnă că înclinația spre egalitate *succedă* şi *înlocuieşte* în mod ireversibil posibilitatea unui consimțămînt general în favoarea inegalității şi ierarhiei. Potrivit lui Tocqueville, cele două 'umanități', cea aristocratică şi cea democratică, sunt ca două naturi umane distincte.[260]

Ca orice autentic liberal, care e sensibil la smulgerea drepturilor constituite din organizarea lor tradițională (garant al tuturor libertăților *deja* dobîndite), lordul Acton a semnalat şi el caracterul *irezistibil* al procesului născut o dată cu Revoluția Franceză. „Înainte de 1789, insurecțiile au fost provocate de anumite nedreptăți specifice şi s-au justificat printr-un recurs la principii recunoscute de toți oamenii. [...] Argumentul cel mai important împotriva tiraniei fiind fidelitatea față de legile vechi. De la schimbarea adusă de Revoluția Franceză, acele aspirații ce sunt stîrnite de relele şi neajunsurile stării sociale au ajuns să acționeze drept forțe permanente şi energice în toată lumea civilizată. Ele sunt spontane şi agresive, populare, nerationale şi aproape irezistibile, neavînd nevoie de nici un profet care să le proclame, de nici un suporter care să le apere. Revoluția a săvîrşit această schimbare, parțial prin doctrinele sale, parțial prin influența indirectă a evenimentelor. Ea a învățat oamenii să-şi considere dorințele şi necesitățile drept criteriu suprem al dreptului. Schimbările rapide ale guvernărilor, datorită cărora fiecare partid a recurs succesiv la favoarea maselor drept arbitru al succesului, a deprins masele să devină arbitrare şi nesupuse – căderea multor guverne şi reîmpărțirea frecventă a teritoriilor văduvind toate înțelegerile de demnitatea permanenței. Tradiția şi legea nescrisă au

[258] Ibidem, p. 149.
[259] *Ibidem,* p. 148.
[260] Pierre Manent, *La Cité de l'Homme,* pp. 229-230.

încetat să mai fie paznici ai autorității, iar hotărîrile ce au decurs din revoluții, din victoriile în război şi din tratatele de pace au nesocotit în egală măsură drepturile constituite."[261]

De ce este democrația irezistibilă? De ce este democrația mai 'irezistibilă' decît liberalismul? Deoarece democrația este o teorie despre cum se poate împărți puterea, în timp ce liberalismul este o teorie a limitării ei. Or, azi, toți vor să li se distribuie de către stat cît mai multă putere şi numai o minoritate doreşte să limiteze administrarea puterii existente. Liberalismul este o teorie născută din dorința individului care a cunoscut libertățile şi privilegiile feudale de a garanta în drept menținerea acestora, în fața unui stat (monarh) din ce în ce mai capabil să le desființeze – nu întotdeauna prin abuz, ci, uneori, şi cu acordul poporului de jos, chemat prin democrație la întărirea statului. În realitatea modernă, statul modern joacă rolul pe care în analiza făcută de Fustel de Coulanges societății antice îl juca tiranul. În schema lui de Coulanges, tiranul antic se aliază cu plebea pentru a demola libertățile şi privilegiile aristocrației. Tirania, contrar imaginii de Epinal a cîntecelor revoluționare moderne, este o mişcare populară. „Tirania", spunea Fustel de Coulanges în 1858,[262] „nu era [în Antichitate] decît o formă de democrație". Statul modern se foloseşte de democrația de mase pentru a smulge individului, prin definiție aristocratic, libertățile şi privilegiile moştenite de acesta din societatea medievală. Statul modern este tirania maselor asupra libertăților individuale.

[48] LICHIDITATE. De unde vine termenul de lichiditate? Din lumea afacerilor. A avea lichidități este un lucru bun: o creanță lichidă, de pildă, este una care nu e grevată de nici o sarcină. Spre deosebire de banii *solidificați* în bunuri, de care nu se poate dispune *imediat,* banii lichizi sunt buni, deoarece sunt la îndemînă. Se poate dispune de ei imediat, instantaneu. Pot fi manevrați, adică pot fi scoşi din logica stabilității şi convertiți la aceea a schimbării. Numai

[261] Lord Acton, „Naționalitatea", publicat în *Home and Foreign Review* la 1 iulie 1862 şi cules acum în: Lord Acton, *Despre libertate,* pp.150-1(am corectat tacit traducerea, care e stîngace şi defectuoasă). Vezi originalul, în: *Selected* Writiugs *of Lord Acton,* p. 410.

[262] Fustel de Coulanges, Polybe ou La Grece Conquise par les Romains, p.11.

schimbul poate produce acel tip de bogăție care e unanim dorit de moderni şi care e aproape contrariul bogăției prilejuite de posesia pămîntului. Prin lichiditate durata devine clipă, timpul poate fi dominat ca instantaneitate, iar bunurile pot fi dispuse, ca la comandă, după logica utilizării lor. Prin lichidități, de lume se poate dispune ca la ordin. Prin solidități nu, pentru că acela care doreşte să manevreze soliditățile trebuie să se supună stabilității acestora – altminteri nu le poate urni. Nu trebuie deloc ignorat faptul că a transforma în lichidități se spune şi a lichida, cuvînt care are şi sensul de a suprima, a ucide, o omorî.

Cu totul altul este regimul bunurilor `solide' – regimul proprietăților *imobiliare,* care nu pot fi transformate în lichidități decît în urma unui proces de durată, ce pretinde echivalarea bunurilor respective în termeni de *schimb* (piața, bursa), adică de *bani.* Lumea bunurilor 'solide' este o lume de care nu poți dispune decît în termenii propriei sale logici. Nu *utilizarea* este maniera în care poate fi întrebuințată cu folos, ci *cultivarea.*

[49] Astăzi, tot mai mult, proprietatea asupra unor lucruri tangibile, fizice, este înlocuită cu proprietatea asupra unor lucruri dematerializate, abstracte: bancnote, titluri de creanțe, obligațiuni au luat locul proprietăților materiale, concrete, substanțiale – pămîntului, imobilelor. Iar hîrtiile convenționale prin care toate acestea au fost înlocuite au devenit, mai peste tot, de zece ani încoace, o succesiune codificată de impulsuri electronice, în lumea virtuală a conexiunilor dintre calculatoare. Există o logică a acestui proces, o dată ce a fost amorsat. Este ca şi cum, de îndată ce pămîntul a încetat să mai fie etalonul a ceea ce înseamnă să ai o proprietate, procesul transformării tuturor bunurilor în lichidități-la-purtător a devenit irezistibil. Nu mai pare nimănui insolit să aibă *toată* averea în impulsuri electronice, iar operațiunile de întreținere şi rulare ale acestei averi să poată fi reduse la manevrarea unei tastaturi: unui proprietar de pămînt tradițional, ideea de a-şi echivala pămîntul său cu nişte hîrtii fiduciare emise de nu ştiu cine i s-ar fi părut cu totul ridicolă, iar dacă i s-ar fi spus că aşa *trebuie* să facă, procedeul i s-ar fi părut scandalos şi imoral. Ce s-a petrecut atunci cînd proprietatea-pămînt a încetat să mai fie proprietatea-model? Atunci cînd, altfel spus, valoarea definită printr-o

posesiune spațială a fost abandonată, în favoarea unui tip de proprietate bazată pe organizarea temporalității?

Sunt două mari principii, în lume: substanța şi transformarea. Şi două mari tipare după care se produce şi reproduce oricare imaginație conceptuală: existența în spațiu şi existența în timp; existența gîndită ca întindere în spațiu şi existența gîndită ca răspîndire în timp; existența *qua* spațiu şi existența *qua* timp. Sir Lewis Namier scria undeva că relația dintre grupurile de oameni şi pămînt alcătuieşte principalul conținut al istoriei politice. Dacă este aşa, atunci modificarea acestei relații a alterat principalul conținut al istoriei noastre politice. Posesia teritorială a pămîntului pare a fi cheia. În ce-l priveşte, Carl Schmitt făcea din posesia, împărțirea şi cultivarea solului (luate împreună) funcția esențială a oricărei veritabile instituiri de ordine socială şi economică.[263]

În economie, substanțelor le corespunde proprietatea asupra pămîntului, iar relațiile sociale fie decurg direct din raportul cu acest tip de proprietate, fie au ca model de realizare acest principiu. Cînd au fost acestea zdruncinate? Potrivit lui Robert Nisbet, anume „ca o consecință a Revoluției [Franceze], au început să apară tipuri de proprietate *mai fluide, mai mobile* şi mai profitabile din punct de vedere financiar“[264]. Proprietatea substanțială (e.g., pămîntul, proprietatea funciară, ceea ce anglo-saxonii numesc *real Estate)* începe de acum să se transforme în proprietate lichidă (e.g., banul, speculația financiară etc.). Dacă proprietatea bazată pe teritoriu corespunde modelului de substanță-spațiu, timpului îi corespund, în mod evident, ceea ce Nisbet numeşte „formele dematerializate ale proprietății, precum banii şi acțiunile“[265]. Este ceea ce Burke, deja foarte sensibil la tipul de schimbare care implică abandonarea substanțelor în favoarea proceselor de schimb, adică abandonarea modelului 'spațiu' în favoarea modului 'timp', denunța ca fiind „nou apărutul interes financiar“, epitomizat, după el, de noua economie

[263] Carl Schmitt, „Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder sozial- und Wirtschaftsordnung vorn *Nomos* her richtig zu stellen“.

[264] Nisbet, *Conservatorismul,* p. 34: „Puține lucruri vor fi mai profund respingătoare tradiției conservatoare decît relația dintre revoluție şi proprietate.“

[265] Nisbet, *loc.cit.,* p. 90.

creată de Revoluția Franceză – „interesul financiar este prin natura sa gata pentru orice aventură. [...] El reprezintă genul de bogăție pe care îl vor prefera toți cei care doresc schimbarea". Nisbet ne atrage atenția că această repulsie față de proprietatea fluidă, mobilă, de tip financiar, pe care o vedem la Burke în legătură cu răsturnarea în raportul față de pămînt pricinuită de Revoluția Franceză, e de regăsit şi la Tocqueville.[266] Toată semnificația 'despărțirii de pămînt' este apariția în lume a unui nou model dominant în formarea raporturilor economice, sociale şi politice. Anumite atitudini – cum sunt cele considerate începînd cu Revoluția Franceză ca fiind revoluționare şi progresiste – nu ar fi fost posibile dacă relația dintre grupurile de oameni şi pămînt nu ar fi fost modificată radical de apariția modelului timp. Să ne amintim de avertismentul lui Burke împotriva acelui tip de energie socială pe care o considera, între toate, ca fiind cea mai primejdioasă pentru societate, *the energy of ability without property* – abilitatea dezrădăcinată, energia omului pentru care nu mai există nimic 'sfînt'. Or, acest tip de energie este exact cea ilustrată de tipul uman reprezentat de Marx, cu formidabilele şi truculentele sale calități revoluționare.[267] Bazată pe acest tip uman şi pornind de la redefinirea raporturilor de forță teritorială în termeni non-teritoriali, luînd ca model de stăpînire dominarea nu a pămîntului, ci a elementului 'apă' – un nou tip de istorie politică apare. Avînd ca principiu alte tipuri de dominație, alte modalități de atingere a echilibrului de forțe decît cele tradiționale şi pretinzînd înlocuirea sistematică a modelului spațiu cu modelul timp, prin dizolvarea substanțelor solide în fluidități. Să nu uităm că *Leviathan-ul,* figura simbolică a modernității politice, poartă numele unui animal marin, nu al unuia de uscat. Iar marea schimbare a modernității implică şi o schimbare în tipul de putere care e mai bine situată, din *acest* motiv, pentru a cîştiga războaiele. În timpurile pre-moderne, dominate de principiul substanțialității, Sparta învinge Atena, iar Roma, Cartagina – adică pămîntul învinge marea. O dată cu modernitatea, care e dominată de principiul fluidității, Anglia învinge Spania, Napoleon este înfrînt prin pierderea mărilor, anglo-americanii (aliați cu o putere 'de pămînt', Rusia) înving Germania, iar SUA controlează şi, în cele

[266] *Ibidem,* p. 89.
[267] Conor Cruise O'Brien, „The manifesto of a Counter-Revolution", p. 10.

din urmă, dispun de URSS[268] – deoarece, din punct de vedere militar, modernitatea înseamnă că, la putere egală sau comparabilă, marea tinde să învingă pămîntul.[269]

Trecerea de la proprietatea funciară, supusă logicii substanței, la proprietatea financiară, care se află sub semnul timpului, este cu siguranță procesul crucial al instituirii timpurilor moderne. *Posibilitatea* puterii maritime a Angliei, prima putere cu adevărat modernă, este strîns legată de acest proces. „Norocul Britaniei“, scria G.M. Travelyan,[270] „s-a datorat totdeauna mării, porturilor şi rîurilor care, din vremurile cele mai timpurii, deschideau regiunile ei interioare la tot ce putea aduce marea. [...] Universalitatea experienței şi viziunii englezului [...] se datorează stăpînirii mărilor, timp de peste trei secole“ – începînd, după o eclipsă de aproape 30 de ani, cu a doua jumătate a secolului al XVII-lea. Numirea lui Robert Blake ca amiral (1649), promulgarea „Actului de navigație“ (1651) şi instaurarea puterii maritime englezeşti în Mediterana (după 1650)

---

[268] Iată ce spunea admirabilul Heine despre țările de pămînt, cele de apă şi cele de aer: „Franzosen und Russen gehort das Land, /Das Meer gehort den Briten,/ Wir [die Deutschen] aber besitzen im Luftreich des Traums/ Die Herrschaft unbestritten“ (Heinrich Heine, *Deutschland. Ein Wintermârchen,* Caput VII).

[269] Despre toate acestea a vorbit cu o stranie şi esopică subtilitate Carl Schmitt în *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* (Leipzig,1942 prin această referire, fac aici complet abstracție de teoria sa despre *Grof3raum).* Într-o *Nachbemerkung* din 4 aprilie 1981*(Land und Meer, p.*108), Carl Schmitt spune că *Land und Meer* trebuie văzută ca o încercare de a dezvolta o idee a lui Hegel, exprimată la începutul paragrafului 247 din *Principiile filozofiei dreptului.* Potrivit acestei idei, elementul natural al industriei este marea şi schimbul, în acelaşi fel în care principiul vieții familiale este pămîntul şi înrădăcinarea. În paragraful citat din Hegel, fragmentul din care se revendică Schmitt continuă cu următorul pasaj, la fel de sugestiv pentru tema trecerii substanțelor solide în fluidităti ale schimbului, o dată cu instaurarea sistemului economic modern: „În goana după cîştig, [...] industria [...j schimbă **fixarea** şi **aderența la glie** şi la cercurile **mărginite** ale vieții civile [...] cu **elementul fluidității** [...] şi al **expunerii la ruină**“ (Hegel, *Principiile filozofiei dreptului,* §247, p.269; aldinele îmi aparțin). Despre această teorie a lui Schrnitt, vezi şi admirabila relatare memorialistă legată de momentele redactării cărții, în Nicolaus Sombart, *Tinerețe în Berlin 1933-1943,* capitolul „Plimbări cu Carl Schmitt“, în special pp. 209-217.

[270] G. M. Travelyan, *Istoria ilustrată a Angliei,* pp. 20; 21; 432 sq.; 488-490; 444 sq.; 488; 445; 453 (pasajele de interes apar la paginile citate, în ordinea enumerării).

marchează începutul supremației moderne a Angliei asupra mărilor.[271] Dominarea politicii prin posesia mărilor coincide cronologic cu prima modernitate şi, din perspectivă filozofică, se dovedeşte perfect solidară cu ea. Olanda protestantă, de exemplu, în scurta perioadă cînd s-a aflat în siguranță față de Spania şi încă neamenințată de Franța, şi-a putut atinge apogeul prosperității şi al contribuției ei la naşterea modernității exact în perioada în care, prin temporara eclipsă engleză (pricinuită de incapacitatea unui rege catolic de a pricepe importanța puterii maritime), a posedat supremația mărilor.

Dacă ne gîndim că anume un rege catolic a fost cel care s-a dovedit în mod natural incapabil să înțeleagă că singura *mare* putere la care avea acces Anglia era aceea de putere maritimă şi că puterea maritimă engleză a fost reînviată de guvernămîntul regicid şi fervent protestant, căpătăm sugestia că elementul religios este şi el prezent în ecuația schimbării. Ceea ce oferă imediat o calificare sub care model anume cade (aş spune în mod natural) catolicismul, respectiv spiritul protestant. Travelyan semnalează „puternicul sentiment protestant" al celor care, în acele timpuri, se îndeletniceau cu navigația şi constată faptul că puritanii erau cei care susțineau cu mai multă îndîrjire cauza parlamentului. Active în războiul civil englez, seriile {catolic, tradiție, pămînt, cetate, castel, nobilime, absolutism monarhic, rentă funciară, proprietate imobiliară} şi {protestant, modernitate, mare, monarhie parlamentară, oraş, burghezie, comerț, bani, proprietate mobilă}[272]

[271] J. P. Cooper, „Sea-Power", pp. 226-238 (în special pp. 227; 237).

[272] „Elementele [de] autoritate în religie [...] aveau afinități cu absolutismul regal, [în timp ce] puterea parlamentară [...] corespundea controlului popular în biserică, fie presbiterian, fie congregaționist" (Travelyan, *Istoria ilustrată a Angliei,* p. 453). „Oamenii care se ridicaseră de la Reformă încoace înclinau să țină cu parlamentul [iar, dintre moşieri,l parlamentului i se alăturau în genere acei moşieri care erau mai îndeaproape legați de *lumea afacerilor* [...l. Tîrgurile erau în mod precumpănitor de partea 'capetelor rotunde', mai ales cele care aveau legături cu *marea* sau cu *negoțul* de postav" *(ibidem,* pp. 466 sq. – italicele îmi aparțin). De partea regelui erau toți romano-catolicii, iar împotriva lui erau *porturile maritime* şi districtele *puritane* de *postăvari;* local, cei mai înverşunați adversari ai războiul civil erau *catolicismul feudal* şi *puritanismul districtelor de postăvari* (p. 467). În mod deloc întîmplător pentru mutația care deja se producea prin actele acelor actori, războiul civil a fost tranşat în favoarea celor care au awt bani şi au putut mobiliza *lichidități,* împotriva celor care aveau *doar* pămînturi şi nu au putut mobiliza lichidități. Moşierii care l-au susținut pe rege nu şi-au putut transforma în timp util pămîntul în bani, în timp ce negustorii Londrei exact

sunt cele care se dispută în secolele XVI şi XVII şi, de fapt, ceea ce numim modernitate reprezintă consecinţele modului în care această dispută a fost tranşată, în favoarea seriei a doua. Din punctul de vedere al filozofiei istoriei, triumful celei de-a doua serii asupra primeia reprezintă trecerea de la 'solid şi static' la 'lichid şi dinamic' – de la spaţiu la timp, de la substanţialitate la fluiditate. În egală măsură, ceea ce noi numim, deocamdată provizoriu, 'postmodernitate' nu constituie altceva decît consecinţele realizării *complete* a acestei prime modernităţi, cea clasică. În termeni religioşi, opţiunea tranşată de englezi în secolul al XVII-lea între principiul catolic şi cel protestant nu însemna altceva, din perspectiva istoriei ulterioare, decît alegerea între tradiţie şi modernitate. Astăzi, spre pildă, e cu totul limpede că modernizarea catolicismului înseamnă, de fapt, protestantizarea sa. În acest sens, aşa cum de altfel s-a şi spus (dar dintr-o perspectivă a 'progresului' religios), Vatican II este un anti-Trento.[273] Şi, după cum modernitatea a însemnat acceptarea tradiţiei numai în interiorul unei structuri politice şi mentale menite să îi paralizeze efectele publice evidente, postmodernitatea este consecinţa politică şi filozofică a primei societăţi umane care nu se mai bazează în deciziile ei pe existenţa vreunei tradiţii. Prima modernitate a făcut inofensivă tradiţia, condiţionîndu-i manifestarea de, practic, auto-suspendarea ei; modernitatea tîrzie (postmodernitatea) a invalidat tradiţia, declarînd-o nu inutilă, ci reacţionară.

Într-un fel sau altul, toţi marii îngrijoraţi de prezent, de *orice* prezent modern, au simţit acest lucru. La gînditorii liberali, respingerea acestui tip de lume – lumea complet lipsită de tradiţie a modernităţii absolute – a luat forma repulsiei faţă de socialism. Socialismul teoretic reprezintă o bună descriere a unei *părţi* însemnate din noua schimbare. Să ne amintim de amestecul de angoasă, fatalism şi triumf al dislocării prin noutate (specific şi lui Marx), care însoţea ca un bas

---

asta ştiau să facă, în orice moment, iar parlamentul, pentru a face rost de bani, a folosit sistemul modern de impozitare, înlăturînd vechiul sistem, al subsidiilor, pe care l-ar fi folosit regele, dacă ar mai fi putut ordona parlamentului; în fine, *marea,* elementul esential al noului tip de putere, a fost stăpînită de duşmanii regelui, care nu a înţeles deloc valoarea acestui *element de putere* (p. 468).

[273] Datorită diabolizării, de către 'progresişti', a deciziilor luate la Trento, se ignoră faptul evident că, în mult mai mare măsură decît o simplă contra-Reformă, Contrareforma a fost o extraordinară reformare catolică.

continuu profețiile resemnate ale unui Joseph Schumpeter, în cartea sa *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942). Schumpeter dădea ca ştiințific inevitabil faptul că forțele eliberate de capitalism vor sfîrşi prin a eroda atît de mult proprietatea („Evaporation of the Substance of Property“), încît tranziția la socialism se va face fără ca oamenii să îşi dea seama că se petrece cu ei un lucru rău şi ireversibil – în condițiile în care chiar succesul economic al capitalismului va fi cauza insuccesului său cultural, tradus printr-o atmosferă generală de ostilitate față de ordinea socială care îi e proprie.[274] Or, care este, la

[274] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy,* Cap. XII (Crumbling Walls – în special § III: „The Destruction of the Institutional Framework of Capitalist Society“); Cap. MII (Growing Hostility) şi Cap. XIV (Decomposition), pp. 131-163. Ideea de 'evaporare a substanței materiale a proprietății apare în mai multe locuri: pp.141-142;156;158. În 30 decembrie 1949, cu mai puțin de zece zile înaintea morții sale, Schumpeter a ținut la New York, în fața *American Economic Association,* conferința „The March into Socialism“, în care reafirmă cu putere ideea sa că epoca unui 'more or less unfettered capitalism' a trecut şi că procesul de dezintegrare a societății capitaliste este mult mai avansat decît credem. În fond, indicatorii acestei descompuneri descriu, pentru Schumpeter, ecartul nostru față de politica de laissez *faire,* ceea ce traduce acceptabilitatea pe care consecințele socialismului au căpătat-o în ochii noştri. Politicile de macrostabilizare (care implică administrarea publică a afacerilor), credința din ce în ce mai larg răspîndită că egalizarea veniturilor şi redistribuirea averilor prin impozitare sunt politici dezirabile şi normale, controlul prețurilor (privit ca formă de justiție socială), ajutoarele furnizate de stat gratis (ca efect al legislației de securitate socială) şi generalizarea dorinței de a profita de pe urma lor – sunt numai cîțiva din indicatorii pe care îi propune Schumpeter pentru a descrie progresele socialismului în societatea capitalistă a vremii sale (p. 418). Argumentul său poate fi reformulat astfel: în fond, anume întărirea nemăsurată a puterilor şi funcțiilor statului, consecință a progreselor modernității sociale, politice şi economice, face inevitabilă degenerarea spiritului individual de inițiativă spre o formă de delăsare gregară, care pretinde asistența încă mai mare a statului, fie sub forma blîndă a statului-providență, fie sub forma barbară a totalitarismului (indiferent că este comunist, fascist ori nazist). Atît statul-providență, cît şi statul totalitar au o rădăcină comună, care este fundamental de stînga: ideea că este dezirabilă preluarea de către stat a cît mai multe din prerogativele, funcțiile şi libertățile care, în timpurile pre-moderne, aparținuseră exclusiv societății (preluare care conduce, în final, la confiscarea societății de către stat) şi că administrarea tuturor treburilor publice şi private prin metode de comandă administrativă (în cele din urmă, indiferent de intențiile inițiale – şi prin comandă penitenciară) este soluția adecvată la toate problemele sociale, economice, politice, morale, religioase, metafizice etc. ale omului. Statul-providență nu este decît varianta

Schumpeter, originea acestui verdict profetic? Este gîndul lui Marx, pe care l-am întîlnit deja în primul capitol din *Manifestul Partidului Comunist,* potrivit căruia „procesul capitalist, înlocuind zidurile şi utilajele unei fabrici cu un teanc de acţiuni, a transformat ideea de proprietate într-un spectru“. Ale cui sunt aceste cuvinte? Ale lui Marx? Ale lui Schumpeter? Las pe cititor să ghicească (sau să decidă). Amîndoi deduc inevitabilitatea socialismului din inevitabilitatea trecerii de la substanţele-spaţiu la substanţele-timp. Pentru argumentul meu, esenţial este faptul că amîndoi, atît comunistul întărîtat de resentiment, cît şi liberalul cinic, paralizat de resemnare, au ca presupoziţie absolută a raţionamentelor lor ideea că 'a fi modern' înseamnă 'a fi forţat de o forţă inexorabilă să devii tot mai modern'; ideea că este ceva fatal în faptul de a fi modern şi că odată intrat în logica transformării tuturor realităţilor solide în substanţe de aer, în 'spectre', nu mai există cale de întoarcere. Cum spunea Prospero, ultimul magician al Renaşterii: tot ce a fost cîndva solid s-a destrămat în aer. Modernitatea este magia transformării lumii în timp. – Nu ca proces-desfăşurat-în-timp, ci ca aducere-a-lumii în situaţia de a fi făcută numai din substanţe-timp. Să îl mai ascultăm o dată pe Prospero:

“And, like the baseless fabric of this vision,
The doud-capp'd towers, the gorgeous palaces,
The solemn temples, the great globe itself,
Yea, all which it inherit, shall dissolve,
And, like this insubstantial pageant faded,
Leave not a rack behind. [...] These our actors,
As I foretold you, were all spirits, and
Are melted into air, into thin air.“

(SHAKESPEARE, *THE TEMPEST,* IV,151-6;148-150)

Capitalismul este un nume greşit. I se datorează lui Werner Sombart, care, în bună tradiţie a şcolii istorice germane[275] nu avea o simpatie deosebită pentru realitatea pe care o desemna prin acest cuvînt. Mult

---

blîndă a statului totalitar: esenţa lor este identică. Poate că aceasta este valoarea morală cea mai preţioasă a îngrijorării lui Schumpeter.

[275] Ludwig von Mises, „O perspectivă istorică asupra Şcolii austriece de economie“, pp. 276-284. „Astfel a progresat economia academică germană, de la glorificarea electorilor şi regilor de Hohenzollem, datorată lui Schmoller, la canonizarea lui Adolf Hitler, săvîrşită de Sombart“ (p. 284).

mai nimerit, Marx numea capitalismul un 'sistem modern'.[276] Economia de piață liberă este, cu adevărat, un sistem pur modern. De aici inadvertența tuturor istoricilor care au vorbit despre un 'capitalism antic'. E de cîntărit în ce măsură identificarea de către istorici a unui 'capitalism antic' nu reflectă intenția nemărturisită a acestora de a critica o stare de lucruri antică prin intermediul unei realități moderne detestate. La Theodore Mommsen, care a avut o autoritate intelectuală, morală şi de specialitate enormă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor, acest mecanism de condamnare implicită, prin ricoşeu, pare imposibil de contestat?“[277] Fireşte, adevărul a fost restabilit de Max Weber, prin distincția judicioasă pe care o face între organizarea rațional-capitalistă a muncii, tipică Occidentului modern, şi germenii arbitrari de capitalism incipient, de găsit oriunde (şi oricînd) în lumea largă?[278] Capitalismul -nume dat de către detractori unei realități nemaiîntîlnite pînă atunci este un sistem economic, social şi politic *într-adevăr* modern.

Montesquieu, *Pensées diverses (Oeuvres Completes,* t. 2, p. 451). Blaise Pascal, *Pensées,* 129-641 (Brunschvicg-Lafuma).

[50] „Aşa cum lumea fizică nu subzistă decît fiindcă fiecare parte a materiei sale tinde să se îndepărteze de centru, tot aşa şi lumea politică se susține prin dorința lăuntrică şi neliniştită a fiecăruia de a ieşi din locul în care e plasat:' Aceste cuvinte ale lui Charles de

---

[276] Liberalismul, p. 187, n. 65.

[277] Pentru Mommsen, antreprenorii romani din epoca republicii erau perfect asemănători cu speculatorii de bursă din zilele noastre; cît priveşte natura activității acestor agenți economici, operațiunile financiare ale antreprenorilor sunt în fundamentul lor „imorale şi sterile“ (Th. Mommsen, *Histoire romaine, t.* 1, p. 331); economia romană era „infectată de otrava sistemului capitalist“, de „această imoralitate care e inerentă unui regim al purului capital“, de „războiul dintre capital şi muncă“; răul acestei economii constă în „aplicarea sistemului capitalist la produsele pămîntului“ *(Histoire romaine,* t. 3, pp. 336-339). Conduzia pe care o trage Mommsen nu lasă nici un dubiu asupra opiniei pe care o nutrea în ce priveşte valoarea economică, socială şi morală a sistemului capitalist: „Fără îndoială, capitaliştii romani au contribuit la fel de mult ca Hamilcar şi Hannibal la declinul vigorii şi numărului cetățenilor italioți“ *(loc.cit.,* p. 343). Scurt spus, capitalismul nu este doar „steril“ (pp. 335 sq.), el este o calamitate de acelasi ordin cu războiul.

[278] Vezi Max Weber, „Introducere“ la: *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* pp. 5-21.

Secondat, baron de La Bréde şi de Montesquieu,[279] închid în ele dublul adevăr de situare al filozofiei politice moderne: orizontul *mecanic* al acestei reflecţii (analogia cu lumea fizică, gîndită ca o lume mecanică) şi o concepţie asupra politicului care stă sau cade împreună cu postularea unui anumit tip de om, mişcător şi neliniştit, care nu mai este încadrat de un dat natural, care să îl fixeze *a priori,* ci numai de propria sa dorinţă. Modern este omul mişcat de *somaţia* interioară de a schimba locul naşterii sale. El este în mod 'natural' dominat de setea de a-şi schimba locul, schimbînd o dată cu el şi lumea. O spusese, un secol mai devreme, şi Pascal: „Natura noastră este mişcarea, repausul complet înseamnă moarte“?[280] Ba, cu geniul său sfredelitor şi neliniştit, Pascal a înţeles şi că, de îndată ce ai admis că natura omului este numai schimbare, te-ai situat ireversibil în aporie: dacă ai dreptate, şi totul e mişcare, atunci te înşeli, pentru că ai găsit un punct fix (opinia ta adevărată, care e neschimbătoare); dacă te înşeli, şi natura omului nu e o permanentă schimbare, atunci ai dreptate, deoarece opinia ta s-a schimbat.[281]

Incoerenţa programului modern este următoarea: modernitatea clasică gîndeşte lumea în termeni de substanţe, de naturi, în fine *corect* identificate. Dar modul în care aceste naturi au fost gîndite implică deja eliminarea noţiunii de natură din consideraţiile modernităţii. Altfel spus, modernitatea s-a născut ca o regăsire a naturii veritabile, dar a gîndit natura astfel descoperită în termenii devenirii temporale. De aici contradicţia: a gîndi temporal substanţele înseamnă a intra inevitabil în logica eliminării oricărei consideraţii legate de substanţe. Un exemplu, la Montesquieu. În „Prefaţa“ la *De l'esprit des lois,* el declară că, dacă este bună, opera sa ar trebui să poată contribui la fixarea fiecărui om în datoriile sale, în dependenţele sale, pe scurt, în natura sa proprie.[282] Or, cînd este vorba de natura proprie omului, pe lîngă faptul că acesta e definit ca o „fiinţă flexibilă“, care se *pliază* – o fiinţă capabilă să îşi cunoască natura, cînd îi e arătată, dar definitiv în stare să o piardă, cînd îi este ascunsă –, Montesquieu are convingerea că natura politică a omului nu este

[279] Montesquieu, *Pensées diverses (CEuvres CompIPtes,* t. 2, p. 451).
[280] Blaise Pascal, *Pensées,* 129-641 (Brunschvicg-Lafuma).
[281] Pascal, *Pensées,* 375-520 (Brunschvicg-Lafuma).
[282] Montesquieu, *De l'esprit des lois,* «Préface» (Ouvres *Complétes*, t.1, p. 2).

alta decît „dorința lăuntrică şi neliniştită a fiecăruia de a ieşi din locul în care e situat“.[283] Deci, dacă natura politică a omului este să îşi *schimbe* locul, atunci cum poate spera Montesquieu de la opera sa politică să îi *fixeze* locul,[284] şi anume prin dezvăluirea naturii sale proprii, care este să *nu* fie fixat? Deja în modernitatea clasică, a fixa natura omului înseamnă a-i postula indefinita maleabilitate, potrivit năzuinței *maîtres*se, care constă în a şi-o schimba continuu. Omul modern îşi dezvăluie adevărata natură în descoperirea că, de fapt, natura care i se potriveşte cel mai bine este cea pe care încă nu o are. Natura este dislocată de timp, timpul este amorsat de dorință, iar adevărul se împleteşte cu timpul în scurgerea care îl cheamă pentru a-l alunga. Sirena modernă cîntă acest cîntec: natura pe care încă nu o ai ți se potriveşte cel mai bine: du-te mereu spre următoarea. Cînd, prin acumulare, succesiunea acestor simulacre de natură devine în sine semnificativă, omul modern descoperă că esența sa este rezumată prin formula: totul trebuie depăşit, dar nici o veritabilă depăşire nu este cu putință. O dată cu naşterea omului modern, condițiile care fac posibilă naşterea celui recent sunt deja puse. În omul modern, cel recent îşi trăieşte nu doar preistoria, ci şi postistoria. Omul recent este o eroare de perspectivă asupra unei perspective care a fost iremediabil pierdută.

[51] Omul modern şi-a luat ca model arhetipal insurgența lui Prometeu[285] împotriva zeilor, văzuți ca depozitari egoişti ai cunoaşterii şi ai secretelor civilizației. Prometeu era un Titan răzvrătit împotriva distribuției tradiționale a cunoaşterii şi a puterii, obsedat de problema justiției sociale (oarecum în felul lui Rawls), şi de relația

[283] Montesquieu, *op.cit.,* t. 2, p. 451.
[284] «Je me croirois le plus heureux des mortels, si je pouvais faire que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. J'appelle ici préjugés, non pas ce qui fait qu'on ignore de certaines choses, mais ce qui fait qu'on s'ignore soi-mëme. » (Montesquieu, *Ouvres Complétes,* tome 1, p. 2). A te ignora pe tine însuți înseamnă a nu-ți cunoaşte natura; dacă *De I'esprit des lois* te face să te cunoşti în natura ta proprie, care este schimbarea politică a locului social, atunci nu e deloc limpede cum anume te poate această carte fixa în fidelitățile, dependențele şi servituțile tale politice.
[285] πρμήεια era previziunea, prudentă față de viitor şi implica faptul de a purta cuiva de grijă (Kembach, *Dicționar de mitologie,* s.v. „Prometheus“, pp. 487 sq.). Despre Proteu, vezi la acelaşi, s.v. „Proteus“, p. 489.

dintre cunoaştere şi putere (cam în felul lui Foucault). Pedagogia sa: adevăratul om are datoria să ia ştiința de la cei care o au pentru a o dărui celor care nu o au. Dacă idealul său nu era încă societatea deschisă, totuşi acțiunea sa mergea în sensul deschiderii *oricărei* forme de cunoaştere.

Omul recent stă sub semnul lui Proteu,[286] zeu patronal al prefacerii neîncetate a materiei, o divinitate mutantă, care-şi schimbă înfățişarea ori de cîte ori cineva caută să îl prindă; celui care reuşeşte să o facă, Proteu este ținut, prin natura sa, să îi divulge viitorul. Adică – lucru subtil – surprinderea lui Proteu prinde chipul a ceea ce nu este încă: fixează viitorul, prin revelarea acelui tip de ființă care se derobează continuu oricărei determinări stabile. Fireşte, este vorba de timp. De aceea, natura lui Proteu este de a nu avea nici una, pentru cine îl caută; şi de a avea una de cunoaştere a viitorului, pentru cel care îl găseşte. Aşa şi cu omul recent: dacă şi-ar 'prinde' adevăratul chip, îngropat cum e în indefinita curgere temporală a măştilor în care se transformă cît timp aleargă după el, atunci el ar cunoaşte principiul inconstanței sale şi ar deveni, în acest mod, constanța însăşi, căci s-ar desprinde de scurgerea timpului, care e indefinit-instabilă, şi s-ar putea prinde în esența lui, care e stabilă. Dar cît timp nu-şi găseşte chipul, omul recent este asemeni transformărilor deconcertante ale lui Proteu, atunci cînd, spre pildă, era fugărit de Menelaos: leu, balaur, panteră, mistreț, rîu, arbore, foc, apă – pe scurt, un mutant imprevizibil şi lipsit de lege internă: golit de substanță prin orice nouă prefacere, el este la fel de fără chip ca şi actorul care se preface că a fost prefăcut în ceva anume de zei. La succesiunea simulacrelor nu există alternativă, pentru omul recent, iar capăt – numai în moarte. În absența cunoaşterii principiului transformabilității sale haotice, adică atîta timp cît se lasă purtat de vîrtejul numit de Heidegger 'abisul

---

[286] Cînd, la sfîrşitul secolului al XIII-lea, în Italia au început să mişune individualitățile (cum spunea Burckhardt), tipul uman dominant a devenit *l'uomo singolare, l'uomo unico* – omul care se defineşte prin sine însuşi, în afara lucrurilor pe care le are în comun cu grupul său de proveniență ori apartenență (cei numiți pe atunci *libertine* ori *dilettante* reprezentau inițial *astfel* de abateri de la norma colectivă). „A apărut“, potrivit lui Michael Oakeshott, „o nouă imagine a naturii umane – nu Adam, nici Prometeu, ci Proteu – un personaj deosebit de toți ceilalți datorită multiplelor sale chipuri şi inepuizabilei sale puteri de a se transforma “ *(Rationalism in Politics,* p. 366; „Masele în democratia reprezentativă“, p. 1, col. 4).

finitudinii', omul recent nu mai posedă o natură, ci un complex, hedonist orientat, de tropisme indolente. El şi-ar putea recăpăta natura, asemeni lui Proteu, numai dacă ceva sau cineva ar reuşi să îl prindă, să îl fixeze, să îl stabilizeze, ceva care să îi redea *substanța:* cînd 'mercurul' timpului se va preface din nou în 'aurul' substanței.

[52] „L'Homme a pour nature de n'avoir pas de nature." Acest cuvînt al lui Maurice Merleau-Ponty exprimă perfect natura-fără-de-natură a omului modern. Nu este o descoperire recentă: deja Pascal gîndea natura omului în termeni de obişnuință, educație, stare-primită-şi-uitată. El se întreba retoric dacă nu cumva ceea ce noi numim 'principii naturale' nu reprezintă altceva decît principiile cu care educația şi cultura ne-au obişnuit într-atît, încît au ajuns să pară înnăscute, fără ca, evident, să fie. „Mi-e tare teamă", spunea Pascal, „ca această natură însăşi să nu fie cumva doar cel dintîi obicei, aşa cum obiceiul este o a doua natură."[287] Cu alți termeni şi pornind de la o poziție pur creştină, Pascal descoperise că omul care şi-a pierdut adevărata natură (prin Cădere) este indefinit deschis oricărei de- şi re-naturări. „Natura omului este orice natură, *omne animal.* Nu există nimic care să nu poată fi făcut să devină natural. Nu există nimic natural care să nu poată fi făcut să se piardă."[288] Rațiunea este cea care poate conferi 'naturalitate' sentimentelor şi tot ea poate să le-o dizolve.[289] Natura omului modern nu este, aşa cum poate s-ar crede, de a avea mai multe naturi: este de a le putea asimila şi dezasimila pe toate, fără vreun criteriu de preeminență. Ceea ce este fix în omul modern este, se pare, numai incapacitatea de a se putea fixa. Dacă multiculturalitatea este soluția modernității recente la dispariția ierarhiei 'naturale' dintre culturile concurente, indiscernabilitatea dintre dobîndit şi natural – ori multinaturalitatea – a fost modul în care a făcut față modernitatea clasică dispariției naturii umane.

[53] Trecerea de la 'substanțe spațiale' la 'substanțe temporale', de la raționamentul prin indicarea fundamentului la raționamente situate în exfundare, de la explicații prin stări la explicații prin procese.

[287] Pascal, *Pensées,* 93-126 (Brunschvicg-Lafuma).
[288] 288 Pascal, *Pensées,* 94-630 (Brunschvicg-Lafuma).
[289] Pascal, *Pensées,* 95-646 (Brunschvicg-Lafuma).

Tirania, aristocrația și monarhia sunt sisteme statice, în timp ce democrația este un sistem dinamic. „Valoarea democrației“, susținea Hayek[290] (comentînd argumentul că în orice situație guvernarea unei elite educate este preferabilă uneia alese prin vot majoritar)[291], „este demonstrată de aspectele ei dinamice, mai degrabă decît de cele statice.“ Această valoare, în contextul trecerii de la existențele de tip 'spațiu' la cele de tip 'timp', îi conferă și superioritatea irefutabilă, în raport cu toate celelalte forme de guvernare.

Totalitarismul reprezintă un interesant caz aparte. El este conceptibil numai ca o pseudomorfoză a sistemului democratic (nu a celui liberal)[292], deoarece întrunește idealul democratic al suveranității populare și al mobilizării întregului popor, păstrînd sugestia dinamică a democrației în ideea că mobilizarea totalitară nu este de tip partid, ci de tipul *einer durchgängigen Bewegung* – dar, în același timp, face această mobilizare dinamică sub specia unei idei statice de putere, care este ca un ecou al stării monarhice, stabile, presupus originare. Totalitarismul este un arhaism democratic, impus societății moderne prin mijloace tehnologice moderne ori, uneori, hipermoderne. Totalitarismul este punerea modernismului în slujba unui ideal arhaic – de democrație totală și de sistem de castă plebiscitat.

[54] SURSA RĂULUI TOTALITAR. Oameni foarte importanți și inteligențe remarcabile ne-au deprins cu ideea că răul totalitar este legat de adoptarea unei anumite poziții politice. Cu erudiția sa persuasivă și cu sagacitatea sa fermecătoare, Isaiah Berlin ne-a convins că un anumit radicalism conservator, precum cel ilustrat odinioară de Joseph de Maistre, este deja o formă de fascism.[293] Prin urmare, adoptarea unei poziții conservatoare nu este cu totul benignă – într-un sens, ea este chiar anticamera răului totalitar. Stephen Holmes,[294] la rîndul său, a stabilit o listă întreagă de gînditori politici

---

[290] Friedrich A. Hayek, *Constituția libertății,* cap. VI, § 4, p. 130.

[291] Argumentul a fost furnizat de J.S. Mill într-o lucrare de tinerețe („Democrație și guvernare“, *London Review,*1835, retipărit în *Early Essays*, Londra, 1897, p. 384), citată de Hayek în *loc.cit.,* nota 11 de la p. 452.

[292] Pentru deosebirea dintre liberal și democratic, vezi Hayek, *loc.cit.,* notele 2 și 5, pp. 450 sq.

[293] Berlin, „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism“, 1960.

[294] 294 Holmes, The Anatomy of Antiliberalism, 1993.

'buni' şi una de gînditori politici 'răi', pornind de la presupoziţia că adoptarea unei poziţii ideologice critice (sau chiar ostile) faţă de cea considerată progresistă (i.e., un soi de liberalism *mainstream,* genul de liberalism prizat de stînga progresistă) te predispune la acceptarea răului totalitar. El nu spune că 'antiliberalii' sunt potenţiali fascişti, dar ne lasă să înţelegem că cele două poziţii sunt, în presupoziţiile lor adînci şi nemărturisite, solidare.[295]

Ei bine, ideea că apariţia răului totalitar este consecinţa adoptării unei anumite poziţii politice mi se pare falsă. Este falsă în principiu şi este falsă în practică. (I) Că este falsă în principiu, se poate demonstra arătînd că argumentarea lui Isaiah Berlin din eseul despre de Maistre şi originile fascismului este pur şi simplu falacioasă (demonstraţia lui Berlin fiind strict internalistă, refutarea ei poate ţine loc de principiu). (II) Că este falsă în practică se poate arăta pe exemplul a doi autori care au adoptat poziţii ideologice conservatoare (uneori *á outrance)* foarte asemănătoare şi care au îmbrăţişat soluţii politice opuse: mă gîndesc la Georges Bernanos,[296] care, adoptînd poziţii conservatoare, anticapitaliste şi, uneori, antisemite[297], a detestat fascismul, şi la Ezra Pound,[298] care, adoptînd acelaşi tip de poziţii, l-a îmbrăţişat cu fervoare.

Adevărata sursă a răului totalitar mi se pare alta. (a) Condiţia necesară: existenţa unui stat mult mai puternic decît societatea, care a asumat integral toate funcţiile sociale, economice, tehnice etc. imaginabile. (b) Condiţia suficientă: adoptarea de către opinia publică a ideii că este legitim ca prin intermediul puterii statului să se impună societăţii, în întregul ei, o anumită viziune ideologică. Ideea antisemită, în care anumiţi teoreticieni ai nazismului au văzut miezul însuşi al doctrinei, nu îmi pare a fi decît o idee oportunistă: ea a fost îmbrăţişată de teoreticienii nazişti ca ilustrare a teoriei despre puritatea rasială a naţiunii germane. Dacă anume armenii ar fi fost minoritatea intelectuală şi financiară resimţită de etnicii germani ca fiind cea mai bine plasată în posturile-cheie ale Germaniei, atunci nu

[295] The Anatomy of Antiliberalism, pp. 259; 261.
[296] Bernanos, *La France contre les robots*, pp.14-15 ; 44-45 ; 54-55; 58 etc.
[297] Despre *tipul* antisemitismului lui Bernanos, vezi remarca lui Raymond Aron, *Spectatorul angajat, p.* 230.
[298] Peter Ackroyd, *Ezra Pound,* pp. 77-80; 83-86.

evreii, ci armenii ar fi fost țapii ispăşitori.[299] Nazismul, prin urmare, este complet individuat prin doctrina purității rasiale a națiunii superioare (germane). Însă esența nazismului, ca rău totalitar, ține de aceste două idei false, curente în Europa de după Revoluția Franceză – (a) ideea că statul are dreptul legitim de a exercita toate funcțiile persoanelor individuale şi ale tuturor corpurilor constituite, în mod nelimitat; şi (b) ideea că statul are dreptul legitim de a îmbrățişa, cu toată forța sa coercitivă, o ideologie particulară, pentru a o impune apoi întregii societăți, în totalitate.

Această descriere individuează complet răul totalitar. Pentru a obține comunismul sau nazismul, trebuie să precizăm numai ideologia: în cazul comunismului, marxism-leninismul; în cazul nazismului, doctrina purității rasiale a națiunii germane. Toată discuția celor două totalitarisme monstruoase în termeni de ideologii obturează adevărata sursă a răului, care stă în combinația dintre acceptarea unui stat total şi consimțămîntul la ideea că este legitim ca statul total să impună societății o ideologie particulară. Acest tip de analiză arată că ambele condiții ale răului totalitar continuă să fie azi îndeplinite, în țările cu democrațiile aparent cele mai puternice. Nu neapărat comunist şi cu atît mai puțin fascist, răul totalitar de azi este strîns înşurubat în creşterea monstruoasă a puterii statului modern şi în scăderea dramatică a culturii libertății, la aproape toate popoarele care au ajuns să creadă în democrație numai şi numai pentru că acest regim continuă să le umple conturile.

[55] „Secretul comunismului a constat deci în faptul că a făgăduit raiul pe pămînt.' Raymond Boudon, căruia îi aparțin aceste cuvinte,[300] adaugă: „Aşa i-a sedus pe dezmoşteniți“ – dar cred că se înşală. Nu poate fi aceasta veritabila cauză, deoarece nu doar dezmoştenitii au suferit seducția devastatoare a comunismului. Despre Maurice Merleau-Ponty, care justifica orice teroare exercitată în sensul progresului, despre Julien Benda, care, după ce scrisese *La trahison*

[299] Pentru cazul Moldovei din prima jumătate a secolului al XIX-lea, acelaşi tip de situație, în Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei* (redactată între 1840 şi 1857), ediție Rodica Rotaru şi Ştefan S. Gorovei, Bucureşti: Editura Minerva, 1973.

[300] Raymond Boudon, „Daniel Bell et l'idéologie“, p. 842, col. 1.

des clercs, ajunsese să justifice spînzurarea lui Rajk,[301] despre Lukacs, care cu puțin timp înainte să moară execra încă o dată societatea burgheză – calificată drept criminală, cu aceste cuvinte: „Am fost întotdeauna convins că este preferabil să trăieşti în cel mai îngrozitor regim socialist, decît în cel mai bun regim capitalist"[302] –, despre toți aceştia nu se poate spune în nici un caz că erau nişte dezmoşteniți ai sorții: erau cei mai buni, cei mai fini, cei mai sensibili, cei mai înzestrați, cei mai bine situați dintre contemporanii lor, în orice ordine am dori – materială ori intelectuală. Ei au 'căzut la comunism' aşa cum senzualii 'cad' la femei uşoare – iar marxismul li s-a părut un orizont de nedepăşit al gîndirii –, deoarece acesta corespundea aspirațiilor lor cele mai profunde. Aspirația lor profundă, ca şi în timpurile religioase, continua să fie salvarea. Deosebirea este că aceştia – căzuții la comunism – nu mai puteau accepta o salvare în termeni religioşi (deoarece urau religia), ci numai în termeni laici. Pentru cel care învesteşte aşteptări religioase în adeziunea la comunism, tipică este fervoarea cu care se abandonează salvării prin Partid, Misiune Istorică, Colectivitate Aleasă, Minoritate de Avangardă – pe scurt, prin adeziunea la o 'logică a colectivelor'[303], în care şi Michael Oakeshott vedea modalitatea de a se salva a 'omului masă', omul ce se va mulțumi cu orice colectivitate înglobantă care, în schimbul supunerii, îl va scuti exact de acele alegeri care, odinioară,

---

301 Exemple fumizate de Daniel Bell şi reluate de Boudon, p. 841, col. 2.

302 Această declarație, apărută postum în *New Left Review,* numărul din iulie-august 1971, face ecou alteia, mai teoretică, dar la fel de incomprehensibil-fanatică: *(Neues Forum,* mai 1969). – Cf. István Eörsi, „Le droit á la derniere parole", pp.11-12. În acelaşi loc, István Eörsi vorbeşte despre nevoia de apartenență la partidul comunist, pe care o mărturisea Lukács, ca pe o „nevoie religioasă". E cu totul pilduitor de pus în contrast afirmația fanatică a comunistului impenitent Lukács cu afirmația papei Leon al XIII-lea din enciclica *Immortale Dei:* un stat laic care nu persecută este preferabil unui stat religios care o face. Cum şi trebuie, la inteligență egală *(ou presque),* credinciosul are mai mult bun-simț decît necredinciosul.

303 Visul lui Nae Ionescu, ca ideolog legionar, fusese să realizeze o astfel de logică (Nae Ionescu, *Fenomenul legionar,* cap. III, pp. 42-48). „Logica colectivelor se află cu logica formală în raportul în care se află Einstein față de Newton"; logica colectivelor susține drepturile absolute ale colectivului asupra individului (de unde rezulta, pentru Nae Ionescu, valoarea metafizică a noțiunii de... 'Căpitan'); în fine, „teoria mea a colectivelor este o încercare tragică de a ieşi din singurătate` (relatat de M. Sebastian, *Jurnal,* pp. 29; 50).

presupuneau afirmarea existenței lui Dumnezeu.[304] Țările în care comunismul continuă să fie încă şi azi o fantasmă vie sunt cele a căror credință religioasă a fost ucisă în plină vlagă, iar bovarismul pro-comunist reprezintă reziduurile încă nemistuite ale acestei mari pasiuni ucise înainte de vreme – moartă cu zile. Franța, Franța lui Jeanne d'Arc, reprezintă o ilustrare patetică a acestei observații: Franței profunde i-a fost furat creştinismul (de către oroarea Revoluției) – de aceea Franța rămîne, încă azi, o țară dominată de un stîngism intelectual care aspiră în secret să servească utopia comunistă.

Or, comunismul tocmai asta a ştiut să ofere spiritului radical desacralizat al modernilor: o teorie a salvării formulată în termeni de perfectă mundanitate. O religie în limbajul desacralizat al teoriei practice, al realismului crud (adică pur material –zeitatea epistemologică a modernilor): capital, relații de producție, proletariat, mijloace de producție, contradicții de clasă, rezolvare violentă, autodepăşire istorică – toate aceste concepte erau citite în cheia mistică a salvării. Marxismul a avut un succes enorm pentru că permitea atît păstrarea scopurilor religioase ale salvării (căci promitea paradisul terestru), cît şi menținerea postulatului absolut al modernității, potrivit căruia orice existență *reală* trebuie să fie cu necesitate o realitate fizic-materială (altminteri este o halucinație). Comunismul a avut succes pentru că el *este,* în esența lui, o religie laică, perfect adaptată instinctelor *încă* orientate religios ale omului radical desacralizat (şi fatalmente *univoc* material) al modernității. Comunismul a fost tipul de religie de care încă mai e capabil omul care şi-a tăiat orice legătură atît cu ceea ce fusese pînă la el divinul, cît şi cu actul de a fi transcendent însuşi. Se poate prezuma că următoarea ideologie religioasă care va domina în mod necruțător imaginația umanității va fi o teorie politică a economicului, care va şti să justifice dreptul fiecărui om de a fi sediul incondiționat al tuturor satisfacțiilor materiale. Un soi de religie a obiectelor non-religioase, regulată de principiul *cultural al* egalității şi de dreptul la *privilegiu* al minorităților recepte. Noua religie va combina ideologia egalității

---

304 Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other* Essays (Part N: „The Masses in representative democracy“), p. 381 („Masele în democrația reprezentativă“, p. 6, col. 4).

totalitare cu suprematismul grupurilor minoritare *alese.* John Stuart Mill, a cărui intenţie cînd a scris *On Liberty* a fost să protejeze minoritatea oamenilor superiori împotriva tiraniei majorităţii,[305] va deveni un autor subversiv, după ce, în vremurile în care libertatea mai era încă preţuită, a fost parte din catehismul liberal. Liberalismul autentic va fi din ce în ce mai mult considerat o formă paseistă de conservatorism reacţionar. Lucrul deja se întîmplă în Statele Unite, unde a devenit deja tradiţie ca toate producţiile intelectuale ale Europei (ori chiar dejecţiile ei) să fie în mod naiv şi lipsit de nuanţă experimentate (actuala convertire a unei părţi din lumea academică nord-americană la ideologia corectitudinii politice poate fi uşor înţeleasă conceptual ca un import naiv şi primitiv al doctrinelor postmodernismului francez).[306]

[56] Socialiştii progresişti de azi, aceia care au devenit cu timpul 'liberali', cei care se dezic 'cu repulsie' de fostele lor angajamente staliniste şi care, în acelaşi timp, nu doresc deloc să dea satisfacţie criticii de la dreapta a marxismului, susţin azi cu încăpăţînare punctul de vedere că rădăcinile filozofice ale marxismului fac leninismul infinit mai stimabil decît orice formă de fascism. Nud spus, argumentul revine la a susţine aberaţia că o crimă cu pedigri intelectual stimabil e într-un sens mai scuzabilă decît una care nu poate invoca în sprijinul ei decît bîta. Aceşti progresişti cu pedigri comunist, fără să o ştie, nu fac decît să inverseze critica lui Camus din *Omul revoltat,* unde acesta susţinuse că, dacă Rousseau, Hegel şi Marx au conceput o lume în care Teroarea şi terorile care i-au urmat

---

[305] „[T]he primary intention of On *Liberty* was to protect the minority of superior men from the tyranny of the majority [...] Mill believed mankind was threatened by universal mediocrity" (Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Thought" (1975], in: Giants *and Dwarfs,* p. 330).

[306] Postmodernismul românesc – un oximoron. Postmodernismul filozofic este o teorie despre putere, din perspectiva dezînvestirii puterii de aura ei legitimantă. Or, postmodernii români sunt oameni care vor să cîştige legitimitate intelectuală şi putere instituţională profesînd o teorie care, în mod expres, neagă puterii orice capacitate de a legitima teoriile şi suspectează toate teoriile de tranzacţii vicioase cu puterea. La noi – deplină simplicitate de spirit! – postmodernismul este, pentru găştile postmoderne autohtone, teoria la modă care permite ariviştilor isteţi să o ia pe scurtătura academică cea mai en *vogue.*

pot fi justificate, atunci ei trebuie să răspundă pentru asta. Progresiştii de dată recentă, spre deosebire de Camus (un pestiferat de 'progresiştii' epocii sale), cred că istoria poate fi apărată prin pretenţiile şi iluziile gînditorilor care i-au justificat, *a priori,* derapajele. Altfel spus, dacă Hegel ar fi fost un filozof de mîna a şasea (cum au fost Alfred Rosenberg şi Hans Horbiger), atunci crimele marxiste ar fi fost mai puţin justificate şi, în acest caz, comunismul ar fi putut deveni şi el ţinta unei condamnări unanime, ceea ce, pînă acum, nu s-a petrecut decît cu crimele fascismului şi ale nazismului. Dar, faptul sare imediat în ochi, argumentul justificării prin pedigri intelectual este pur şi simplu indecent.[307] Iar această obiecţie este definitivă. Indiferent că sunt revendicate din Marx (un gînditor interesant, dar spirit fals) ori din Horbiger (un pseudo om de ştiinţă), crimele trebuie să stîrnească un oprobiu egal, pur şi simplu pentru că sunt crime.

În fond însă, avem de-a face cu două poziţii intelectuale ireductibile. Una este istoristă: pune la baza judecăţii politice necesitatea istorică şi, de aceea, poate face judecăţi universale pozitive. Crima este un detaliu. Ca să faci omletă, trebuie să spargi ouăle. Cealaltă este etică: pune la baza judecăţii politice repulsia morală şi, de aceea, nu poate produce decît judecăţi singulare negative. Crima este un capăt de ţară. *Habeas corpus.* Deosebirea dintre marxism şi liberalism ţine de aceste două stiluri fundamental opuse.

[57] Problema socialiştilor este că nu mai sunt deloc în stare să distingă între cele două mari doctrine care s-au amestecat în tradiţia de stînga: socialismul ca forţă morală, ca patos al egalităţii, şi socialismul ca logică infailibilă a Istoriei. Ceea ce face limbajul socialist atît de respingător spiritelor cu adevărat liberale este faptul că autorii care îl propagă cauţionează credinţa nesăbuită în istoricism

[307] Cu argumentul pedigriului, ne-am putea trezi într-o bună zi că şi oroarea nazistă va invoca circumstanţa atenuantă a unui pedigri mitologic respectabil. Căci, în ordine mitologică, nu stă deloc în picioare afirmatia că doctrinele ezoterice ale nazismului nu ar putea invoca în sprijinul lor ascendenţa anumitor tradiţii venerabile (fireşte, combinate fantast şi în 'bună' tradiţie a mîinii stmgi). Vezi Pauwels, Bergier, *Dimineaţa magicienilor,* în special pp. 214-247.

prin patosul dreptății şi că justifică implacabilitatea imorală a unei istorii care se face în favoarea lor prin valoarea morală a idealurilor de egalitate socială. Genurile nu trebuie amestecate, avertizase Aristotel. Problema socialiştilor rămîne în continuare cea evocată de Albert Camus în eseul „Ni victimes, ni bourreaux“: aceea de a găsi „cîteva principii care să fie superioare crimei“.[308] Socialismul în sens tare – acel socialism care, spre deosebire de cel de azi, nu era încă timorat de *aparentul* succes al principiilor liberale – nu a fost în stare să găsească nici unul. Pentru că nu s-a străduit îndeajuns? În ranița oricărui socialist veritabil se ascunde bastonul de dictator. Din acest motiv, conştiința oricărui socialist onorabil este permanent sfîşiată.

[58] Politicienii care azi îşi clamează cu mîndrie apartenența la stînga politică nu mai au aproape nimic din strălucirea sangvinară a primilor mari oameni de stînga ai Europei, 'amici ai poporului' din *afara* poporului: stînga de azi e alcătuită din nişte birocrați care s-au dedulcit la afaceri şi al căror sînge nu mai clocoteşte decît atunci cînd e să aduleze statul ori să predice, ilogic, ura față de economia de piață. Vechiul principiu revoluționar „pace bordeielor, război palatelor“ a luat azi chipul filozofic aparent mai respectabil al luptei în vederea *impunerii* justiției sociale. Cînd politicienii stîngii spun că sarcina lor constă în a realiza justiția socială, ei par să înțeleagă prin aceasta că economia de piață liberă este distructivă în esența ei şi că ceea ce au oamenii de făcut este să îi reziste din toate forțele. Acest mod de a înțelege chestiunea economică a politicii pleacă de la două presupoziții nemărturisite:

A. întîi, că prosperitatea economică este un fel de dat natural, care nu poate fi pierdut prin îndiguirea economiei de piață; B. în al doilea rînd, că justiția socială este o lege a naturii; prin asta ei par să exprime credința că lumea este în aşa fel alcătuită, încît este necesar ca prosperitatea indispensabilă susținerii apreciabilei cantități de oameni care nu participă în nici un fel la procesul productiv să existe în natură şi societate de la sine – *altminteri nu ar fi drept.*

Prima presupoziție face abstracție de istorie: nici o civilizație, cu excepția celei occidentale de după secolul al XVII-lea, nu a cunoscut prosperitatea economică. Şi încă! – nivelul de trai al claselor de jos

[308] Camus, *Actuelles, p.* 125 (§ 'Le socialisme mystifié', pp. 124-127).

pînă la primul război mondial diferea dramatic de ceea ce s-a putut obține după 1960. Între lucrurile pe care istoria le repetă la nesfîrşit este şi acela că prosperitatea NU este un dat al naturii şi că, dimpotrivă, ea este rezultatul întrunirii unui anumit număr de factori, pe care suntem departe atît de a-i controla empiric, cît şi de a-i înțelege teoretic.

A doua presupoziție susține în fond că există o filozofie politică naturală, anume aceea care pretinde fie că, deoarece toți oamenii se nasc egali, ei trebuie să şi trăiască cu necesitate în condiții identice de prosperitate şi oportunități, fie că, dacă egalitatea prosperității nu este un dat natural, oamenii progresişti trebuie atunci să o impună prin reglementări constrîngătoare. În ambele cazuri, ar trebui să ne întrebăm două lucruri: (1) Există destulă prosperitate, cît să ajungă tuturor, în cantitate suficientă? Aici poate fi reamintită anecdota cu averea lui Rotschild. Dreptatea ar pretinde să-şi împartă averea, eficiența economică îi pretinde să rămînă la un loc: căci, dacă Rotschild şi-ar împărți toată averea, nimeni nu ar putea profita economic de pe urma ei, nici el, nici angajații lui – deoarece fiecare om va avea cîte un franc, iar cu un *singur* franc, fireşte, nu se poate întreprinde nimic. (2) Odată realizată împărțirea egală a prosperității, e oare rezonabil să credem că nivelul ei va fi reatins la următorul ciclu productiv? Altfel spus, stimulentele care au produs această prosperitate vor mai fi active în condițiile în care bogăția produsă doar de unii este în mod egal distribuită tuturor, activi şi inactivi în procesul economic? Un răspuns rezonabil la aceste întrebări este clar negativ. Dacă prosperitatea nu este un dat natural (şi nu văd cum ar putea fi: dimpotrivă, mizeria este un dat natural; ea este cea mai abundentă şi mai egal distribuită stare de fapt a naturii), atunci nu poate exista o lege a naturii care să potrivească mărimea ei în aşa fel încît întreaga populație, care e variabilă, să beneficieze de ea în mod deopotrivă suficient (ori mulțumitor) şi egal (aceste două criterii sunt contradictorii). Mai mult, deoarece *prosperitatea* economică depinde de însuşiri care nu favorizează *egalitatea* economică, este atunci de presupus că egalizarea prosperității tuturor agenților economici va lipsi acțiunea umană de acei stimulenți capabili să favorizeze producerea unei bogății suplimentare (față de datele de intrare inițiale).

Concluzia este clară. Ideea că prosperitatea economică este un dat *natural e* falsă (ca *aproape* toate ideile stîngii). Ideea că egalizînd prosperitatea se vor menține condițiile economice de obținere chiar şi doar a bogăției inițial distribuite este o utopie. Pe scurt, ideea tipică stîngii că politica are ca sarcină limitarea pieței libere, deoarece numai aşa inegalitatea prosperității este evitată, conduce la un singur efect previzibil: în timp, egalizarea (politic-administrativă) a prosperității are ca efect *inevitabil* dispariția (economică) a prosperității.

Prin urmare, aceşti politicieni îşi fac o idee teribil de greşită de misiunea lor şi, în fond, sunt cei mai perfizi duşmani ai societăților pe care pretind că le ghidează spre o lume mai bună sau că le salvează.

Ar mai fi ceva de adăugat. Omul de azi trăieşte într-o lume în care nu doar că dreptatea-ca-extirpare-a-inegalității este un deziderat *tiranic,* dar această tiranie se exercită în numele unei noțiuni de dreptate fatalmente slab definite. Căci, dacă admitem că este drept să distribuim *tuturor* bogăția de care dispun la un moment dat numai *unii* dintre membrii unei societăți, atunci va trebui să ne confruntăm în mod foarte plauzibil cu următoarea nedreptate: deoarece stimulentele pentru a recrea bogăția vor dispărea, nivelul de prosperitate al societății va scădea, iar nivelul de dreptate socială, pe cale de consecință, va diminua şi el. Nivelul de justiție socială care va putea fi realizat la un moment ulterior distrugerii prosperității (ca urmare a controlului statului asupra economiei capitaliste) va fi cu necesitate inferior nivelului de justiție socială obținut în vremea în care capitalismul funcționa neîngrădit: şi aceasta pentru că (i) justiția socială este posibilă numai în condiții de prosperitate, (ii) prosperitate poate aduce doar capitalismul neîngrădit, (iii) iar îngrădirea capitalismului diminuează inevitabil capacitatea acestuia de a produce prosperitate.

În condițiile în care lumea în care trăim este una a resurselor rare (nu abundente, cum susțin politicienii de stînga), idealul „spiritual" al dreptății sociale conduce cu necesitate la creşterea nivelului „material" al nedreptății economice: cine doreşte să egalizeze prosperitatea, obține inevitabil diminuarea şi chiar dispariția ei. Tocmai deoarece „nevoile materiale ale aproapelui meu sunt pentru mine o problemă spirituală" (cum spunea admirabil şi definitiv rabbi Israel Salanter), nu îmi pot permite să distrug nevoile lui *materiale* în numele idealului meu de dreptate „spirituală". Deci socialismul este

un instrument care, deşi pare a lucra în favoarea oamenilor, este o unealtă în mod pervers îndreptată împotriva lor.

[59] Ceea ce, *en fin de compte,* orice socialist găseşte absolut inacceptabil la sistemul de piață liberă este nu atît inegalitatea (cu care se conciliază, pînă la urmă, orice om de bun-simț), cît o distribuție a ei pe care nu o poate controla şi planifica *el* – socialistul. Socialistul este omul care nu admite că se poate înşela în privința ideii că dreptatea constă în suprimarea tuturor inegalităților care îl deranjează pe el, pe socialist. În fond, socialismul este un sistem al inegalităților acceptate (fie de stat, fie de partida socialistă aflată la putere), iar scopul socialiştilor nu este să elimine inegalitatea, ci să o controleze *ei,* potrivit ideii de dreptate pe care reuşesc să o impună societății. Convers, societățile liberale acceptă doar acel tip de inegalitate pe care îl produc regulile jocului economic şi pe care liberalii imprudenți încearcă să îl administreze, reducîndu-l, străduindu-se în acelaşi timp să nu strice jocul însuşi, al cărui control, ştie orice liberal autentic, nu îl deține riguros nimeni. Socialistul este un erzaț de Dumnezeu: el vrea să corecteze în special acele efecte pe care nici libertatea naturală, nici natura pur şi simplu nu le corectează.

[60] CUNOAŞTEREA CENTRALIZABILĂ NU ESTE TOATĂ CUNOAŞTEREA. Argumentul de tip Ludwig von Mises[309] împotriva planificării susține că, oricît de bine intenționați şi de învățați ar fi planificatorii, ei tot nu vor putea găsi soluțiile corecte la problema

---

[309] Ludwig von Mises, *Socialism. An Economic and Sociological* Analysis [1922;1951], pp. 97-130. Mises semnalează doi autori care, înaintea sa, au considerat în mod corect că problema calculului economic este problema centrală a socialismului: primul este Herman Heinrich Gossen, *Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs,* 1854 (în ediția din 1889, citatul reprodus de Mises la p.117, n. 7, se află la p. 231); al doilea este Nicolaas Gerard Pierson, „Das Wertproblem in der sozialistischen Gesellschaft“ [1902], *Zeitschrift für Volkswirtschaft,* B. IV,1925, pp. 607 sq. (articolul lui Pierson a fost tradus în germană de F.A. Hayek). Titlul original al articolului care conține argumentul lui Mises este „Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen' (*Archiv für Sozialwissenschaften,* vol. 47,1920, pp. 86-121): el poate fi acum găsit în versiune românească (Nelu Enache) pe Internet la adresa:
http://www.misesromania.org/articole/mises/mises_romana/20calc.htm.

costurilor şi preţurilor, deoarece nu vor putea dispune de valori corecte ale intrărilor – valorile corecte ale preţurilor fiind fixate numai de piaţă, iar piaţa stă sau cade împreună cu proprietatea privată asupra mijloacelor de producţie. Lanţul argumentului este următorul: fără proprietate privată nu există piaţă, fără piaţă nu există preţuri, fără preţuri nu există estimări anticipative, fără estimări anticipative nu există calcul de rentabilitate, iar fără calcul de rentabilitate resursele nu pot fi alocate raţional, iar agentul economic, în imposibilitatea de a face un calcul economic realist şi raţional, nu poate planifica nimic. Prin urmare, argumentul afirmă că planificatorii ar putea avea ştiinţa necesară de a calcula, dar le-ar lipsi intrările[310]. Pe iluzia socialistă că s-ar putea în cele din urmă calcula totul, uzînd de o cunoaştere strict centralizată, s-a produs în fizica clasică un argument perfect simetric cu cel al planificării centralizate, care, ca şi acela, s-a dovedit mai tîrziu complet fals. Ce mi se pare fascinant este că falaciozitatea argumentului din fizica clasică a fost dovedită în mecanica cuantică printr-un argument perfect similar cu argumentul construit de Ludwig von Mises împotriva economiei socialiste. Pentru prima oară într-un memoriu din 1773 privitor la analiza hazardului, iar mai apoi, în 1795, într-un curs despre probabilităţi ţinut elevilor de la Ecole Normale, Laplace propunea următorul model de centralizare a cunoaşterii, care, în viziunea sa, ar fi putut să ofere o cunoaştere absolută: „O inteligenţă care, la un moment dat, ar cunoaşte toate forţele care animă natura, inclusiv situaţia reciprocă a obiectelor care o compun, şi ar fi destul de vastă pentru a supune aceste date analizei [matematice], ar putea îmbrăţişa în aceeaşi formulă mişcările celor mai mari corpuri ale universului ca şi pe acelea ale celui mai uşor atom: nimic nu ar rămîne necunoscut acestei inteligenţe, iar trecutul şi viitorul ar fi, în ochii ei, contemporane.“[311] Acesta este, plastic expus, idealul de cunoaştere al ştiinţei clasice: imaginea unui spirit care ar avea o

[310] În vederea calculului economic, preţurile de piaţă nu pot fi înlocuite cu costurile de producţie, indiferent cum ar fi calculate acestea, „for to solve the problem of value by going back to costs would suffice only for a theoretically conceivable state of equilibrium, imaginatively conceivable but empirically non-existent“ (Mises, *Socialism,* Appendix, p. 478).

[311] P.-S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités,* pp. 32-33 (aceasta este formularea din 1814, anul primei ediţii). Pasajul continuă cu această indicaţie: „L'esprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner a l'Astronomie, une faible esquisse de cette intelligence.“

putere de calcul atotcuprinzătoare şi care, cunoscînd toate poziţiile şi vitezele iniţiale, ar fi în stare să integreze sistemul ecuaţiilor de mişcare ale tuturor corpurilor din univers (format din ecuaţii diferenţiale de ordinul doi), rezultînd de aici o cunoaştere deplină, fără rest, a trecutului şi viitorului.[312] Ei bine, această pretenţie de a „planifica viitorul poate fi infirmată chiar în interiorul mecanicii clasice. Cum? Ţinînd seama de faptul că există sisteme dinamice care, după scurgerea unui timp suficient de lung, transformă o 'împrăştiere' oricît de mică a datelor iniţiale într-una care nu poate fi 'strînsă' sub o anumită limită (fenomenul sensibilităţii la condiţiile iniţiale). Mai mult, pentru un sistem dinamic dat, noi nu putem stabili dacă mişcarea sa va fi stabilă ori nu. Deşi deterministe, aceste sisteme nu permit predicţii. Faptul a fost pus în evidenţă de Pierre Duhem la începutul secolului al XX-lea şi a fost redescoperit şaizeci de ani mai tîrziu, atunci cînd meteorologul E. N. Lorenz, studiind cu ajutorul calculatorului soluţiile unui aparent banal sistem de trei ecuaţii diferenţiale ordinare, a observat că evoluţia temporală a sistemului nu doar că prezenta un caracter haotic, dar depindea în mod critic de condiţiile iniţiale (fapt care a marcat începutul interesului pentru 'atractorii stranii' în problemele de fizică).[313]

Deşi mult mai spectaculoasă epistemologic, mecanica cuantică infirmă pretenţia lui Laplace de a „planifica“ viitorul într-un mod asemănător: nu negînd posibilitatea de a efectua aceste calcule extrem de complicate (calculatoarele cele mai performante de azi ne pot da o idee despre posibilitatea de principiu a acestui proiect), ci infirmînd presupoziţia că toate condiţiile iniţiale ale mişcării ar putea fi simultan cunoscute (relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg). Potrivit

---

[312] În termeni de obiecte fizice (puncte materiale), interpretarea sistemului de ecuaţii diferenţiale implică acţiunea la distanţă, adică noţiunea unei cauzalităţi non-locale (axioma localităţii pretinde ca orice acţiune cauzală să aibă o viteză inferioară vitezei luminii în vid). Abia relativitatea generală a reuşit să explice gravitaţia printr-o teorie locală a spaţiu-timpului, dar atunci spaţiul stărilor este unul funcţional şi are dimensiuni infinite (René Thom, Préface, în: Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, p. 11)

[313] Pierre Duhem, *La Théorie Physique,* pp. 206-215. René Thom, Préface, p. 19. Yakov G. Sinaî, „L'aléatoire du non-aléatoire", pp. 68-87. Chaos et *déterminisme,* pp. 99-113 ;117-128. Pentru partea istorică, vezi Amy Dahan Dalmedico, „Le determinisme de Pierre-Simon Laplace et le déterminis- me d'aujourd'hui ', pp. 371-406 (formularea din 1773 a determinismului lui Laplace este dată în nota 5 de la p. 372)

principiilor mecanicii cuantice, pozițiile şi impulsurile obiectelor din univers nu pot fi determinate simultan cu oricît de mare precizie, ceea ce face ca orice calcul ulterior, oricît de exact, să fie complet lipsit de utilitate cognitivă. În general, aşa cum a arătat Pierre Duhem pe cazul clasic (ilustrîndu-şi exemplul cu geodezicele suprafețelor de curbură opusă, studiate de Hadamard), situația epistemologică în care sistemul dinamic conduce la rezultate divergente pornind de la o variație chiar şi minimală a condițiilor inițiale nu este deloc inconceptibilă, iar relevanța epistemologică a calculelor în care determinarea pozițiilor inițiale nu poate fi făcută cu o precizie absolută, ci numai aproximativ, într-o manieră practică, nu este nici ea neglijabilă.[314]

Suntem exact în situația argumentului Mises: poate că aş fi în stare să fac toate calculele, admițînd că aş aplica teoria economică (sau fizică) adevărată şi aş fi incoruptibil (ori perfect competent), dar ceea ce aş calcula ar fi fără raport cu realitatea, deoarece mi-ar lipsi *în mod principial* intrările adecvate. În economie, pentru că numai prin mecanismele pieței libere pot fi identificate *adevăratele* prețuri; în fizică, deoarece pozițiile şi vitezele unui corp nu pot fi determinate simultan cu oricît de bună precizie. Fireşte, s-ar putea obiecta că mecanica cuantică se referă numai la lumea subatomică şi că imprecizia de principiu rezultată din relațiile de incertitudine ar fi fără urmări asupra argumentului imaginat de Laplace. În acest caz, suntem în situația contra-argumentului că economia socialistă ar fi totuşi posibilă, şi anume calculînd prețurile pornind de la costurile medii de producție (Heimann). Mises a arătat că acest contra-argument este circular.[315] În mod similar, se poate arăta că şi cel fizic este, deoarece, pe de o parte, formularea principiilor fundamentale ale mecanicii cuantice este funciarmente imposibilă fără intervenția mecanicii clasice,[316] iar, pe de altă parte, fizica corpurilor gigantice (stele, galaxii etc.) nu poate fi elaborată fără principiile cuanticii (şi ale relativității).[317]

---

[314] Duhem, *op.cit.,* pp. 208-211. Pentru relevanța fizică a acestei situații epistemologice, vezi § IV: „Les mathématiques de l'á-peu-pres" *(loc.cit.,* pp. 211-215).

[315] Mises, *Socialism*, Appendix, *p. 477.*

[316] Landau, Lifchitz, *Physique Theorique,* t. III, p. 9 sq.

[317] Robert M. Wald, *General Relativity,* în special capitolul 14: „Quantum Effects in Strong Gravitational Fields', pp. 378-418. Nicolae Ionescu-Pallas,

Succint, argumentul lui Mises împotriva socialismului ar putea fi reformulat astfel: pentru a fi *în principiu* posibilă, planificarea ar trebui *în mod practic* să nu se aplice. Într-adevăr, planificarea ar fi posibilă (adică aş putea obţine la sfîrşitul calculelor rezultate realiste) numai şi numai dacă piaţa ar fi liberă (adică numai atunci cînd intrările ar fi cele adevărate, fixate de piaţă).

Care este morala acestui argument? În epistemologie, că orice formă de centralizare a cunoaşterii lasă ceva esenţial pe afară, fără de care folosul acestei cunoaşteri este ca şi nul. Şi că, în teoriile sociale, raţionalitatea nu poate fi atinsă reducînd acţiunile libere ale indivizilor la echilibre statice din care spontaneitatea este evacuată, ci numai incluzînd-o în sistem. Fără libertate, fie lipsă de folos, fie doar iraţionalitate.

[61] Cea mai mare ameninţare contemporană la adresa libertăţii este ideea, atît de strîns legată de existenţa statului-providenţă *(welfare state),* că guvernul este îndrituit să aibă o putere nelimitată în administrarea prosperităţii, în vederea *impunerii* justiţiei sociale. Dacă în trecut ideea dirijistă fusese justificată de adepţii ei prin spectrul crizei generale a capitalismului, uzînd de ideea că economia de piaţă trebuie dirijată pentru a fi pusă în folosul societăţii (deoarece, altminteri, ar conduce în mod fatal la crize şi la polarizarea catastrofală a societăţii între foarte bogaţi şi extrem de săraci), astăzi, după ce această idee şi-a dovedit falsitatea, adepţii controlării economiei şi societăţii prin intermediul statului recurg la următoarea justificare: dacă statul nu dirijează societatea, atunci o societate decentă, în care toţi minoritarii să poată fi respectaţi drept ceea ce sunt, pentru că sunt ceea ce sunt, nu ar fi cu putinţă; în al doilea rînd, dacă economia nu ar fi controlată prin redistribuirea profiturilor, atunci oamenii săraci s-ar declasa. Noua idee dirijistă se bazează pe două principii aparent irefutabile. (1) Justiţia socială este necesară şi ea trebuie impusă de stat (i.e., principiul justiţiei sociale are prioritate faţă de principiul pieţei libere). – Absurditatea acestui principiu decurge din faptul că pleacă de la ideea că prosperitatea este naturală şi că orice am face ea va fi produsă în continuare, în cantitate din ce în

---

*Relativitate generală şi cosmologie,*1980. Martin C. Gutzwiller, *Haosul în mecanica clasică şi cuantică,* 1998.

ce mai mare. (2) Fiecare membru al unei societăți prospere are dreptul de a fi subvenționat de stat din fonduri pe care nu le-a produs el şi care sunt de drept considerate ca aparținînd societății. – Absurditatea acestui principiu devine evidentă dacă ne gîndim la definiția clasică a proprietății (extensie a trupului şi avînd toate drepturile de inalienabilitate pe care oricare din mădularele trupului unui om le are în mod natural, indiscutabil şi imprescriptibil); în al doilea rînd, decurge din lipsa de criteriu intrinsec a alocării de bunuri, unuia pe seama altuia: cel subvenționat de stat fără să facă nimic, numai şi numai în virtutea faptului că are aşa zicînd 'drepturi', poate pretinde să primească fonduri nelimitate, deoarece, potrivit noii demagogii a drepturilor pecuniare bazate pe redistribuirea prosperității celor avuți şi întreprinzători în favoarea celor decretați de stat ca avînd dreptul să primească ceea ce nu este al lor, aceştia pot pretinde că au dreptul la acel nivel de prosperitate pe care îl cred de cuviință – iar dacă nu îl obțin, se declară persecutați. La toate aceste aberații nu s-ar fi ajuns dacă nu ar fi existat nivelul fără precedent de prosperitate la care, contrar tuturor previziunilor vechilor dirijişti, a reuşit să ajungă capitalismul postbelic.

Într-un sens, am putea spune că, dacă în trecut aparenta insuficiență a economiei libere a oferit principalul argument al etatiştilor, astăzi exact contrariul acelei pretinse insuficiențe, şi anume succesul fără precedent al capitalismului, le oferă etatiştilor principalul lor argument pentru a subordona statului atît economia, cît şi societatea. Marea încercare la care e supusă în zilele noastre libertatea este enorma prosperitate pe care guvernele se simt chemate să o administreze, în virtutea faptului că li se cere acest lucru de către majorități confortabile.[318] Căci, se pare, dorința de a fi prosper asistat

[318] „Free enterprise thus is threatened today not because of its failure but, somewhat ironically, because of its success. Although the rise of capitalism brought better treatment to women, racial minorities, the handicapped, criminals, and the insane, social reformers assert that'it doesn't work' and 'is dehumanizing.' In the name of ideals such as income equality, sex and race balance, affordable housing and medical care, orderly markets, consumer protection, and energy conservation, to name just a few, we have imposed widespread government controls that have subordinated us to a point at which considerations of personal freedom are but secondary or tertiary matters' (Walter E. Williams, „The Legitimate Role of Govemment in a Free Society“, p. 3, col. 1).

de alții este azi mult mai puternică decît instinctul de a fi liber şi independent dar supus riscului.[319]

Întrebarea crucială pentru supraviețuirea tradiției libertății în lumea noastră recentă este: oare, confruntat cu decizia democratică a tot mai multor oameni din societățile libere de azi de a-şi vinde libertatea pe siguranță socială şi prosperitate economică asistată, mai poate rămîne liberal statul care pînă acum a fost forțat (de tradiția libertății) să fie cît mai liberal? – Poate coexista statul liberal cu o societate democratică în care libertatea a fost înlocuită prin prosperitate?

[62] Cît timp nu exista încă ideea că prosperitatea trebuie să existe pentru toți, Statul mai putea fi gîndit în chip liberal, ca limitîndu-se în chip rațional la (i) securitate şi (ii) menținerea în vigoare a regulilor de conviețuire pe care le doresc toți. Cînd prosperitatea devine un orizont posibil pentru oricare, presiunea ca Statul să se ocupe de ajutoare sociale prin intermediul repartizării prosperității devine covîrşitoare.

Încît te întrebi: aşa cum liberalii secolului al XIX-lea au acceptat ca statul să preia sarcina securității colective, nu este normal ca liberalii de azi să accepte ca statul să preia şi sarcina repartizării prosperității? Răspunsul este categoric NU. Iată de ce. Cît priveşte impozitarea, nu există argument, deoarece atît securitatea, cît şi redistribuirea implică impozitare. Deosebirea stă în aceea că sarcinile securității nu pot creşte indefinit (regula de închidere este – fie izbucneşte războiul, fie puterea concurentă este descurajată, şi atunci cheltuielile de securitate ori se mențin la nivelul atins ori scad inevitabil), în timp ce sarcinile redistribuirii sunt în principiu nelimitate. Argumentul este, deci, următorul: în timp ce cheltuielile de securitate sunt principial limitate şi, deci, impactul impozitării asupra proprietății nu este dramatic (deşi e semnificativ), cheltuielile de

[319] Despre respingerea acestui risc, în societățile prospere de azi, vezi Roger Scruton, „Reason, Responsibility and Risk," pp. 59-66. Cu mult înainte ca repulsia față de risc să se fi instalat atît de temeinic între instinctele politice ale cetățeanului postmodern, Bernanos a imaginat o situație în care un 'cetătean al democrațiilor' va fi fost adus de setea sa nelimitată de confort în situația de a-şi vinde libertatea pe un frigider – unde? la un ghişeu al statului-providență *(La France contre les robots*, p. 240).

redistribuire a prosperității sunt principial nelimitate (deoarece cei mai săraci vor dori întotdeauna să trăiască întocmai ca cei mai bogați), iar acest fapt are consecințe devastatoare asupra regimului proprietății private, care va tinde să fie diminuată (prin impozitare excesivă, prin confiscarea profiturilor) şi, în cele din urmă, naționalizată (sub pretextul că proprietatea de stat este mai 'generoasă' cu cei săraci decît cea privată).

Prin urmare, statul care este învestit cu sarcina securității poate rămîne liberal. Dimpotrivă, statul care este învestit de societate cu sarcina redistribuirii prosperității nu poate rămîne liberal. El tinde să devină total, deoarece chiar societatea este cea care i-a dat permisiunea să adopte proceduri totalitare.

[63] În economie, argumenta Colingwood, singurele probleme valabile sunt cele care se referă la cît anume *poate* primi un om în schimbul bunurilor pe care le comercializează ori a muncii salariate pe care o prestează. Problema cît anume ar *tre*bui ori ar *merita* să primească – adică problema justiției sociale – fiind cu totul în afara datelor *reale* ale chestiunii: „Un preț *just,* un salariu *just,* o rată a profitului *justă* reprezintă o contradicție în termeni. Întrebarea cît *ar trebui să primească o* persoană pentru bunurile sau pentru munca sa e o întrebare absolut fără sens."[320] Este ca şi cum cineva şi-ar pune cu îndîrjire, în geometrie, problema identificării tuturor unghiurilor obtuze ale cercurilor de rază dată. Este pur şi simplu o problemă inexistentă, deoarece pusă complet în afara datelor reale ale chestiunii (corelarea ideii de unghi obtuz cu ideea de cerc fiind un nonsens). Într-o epocă de discernămînt, problema justiției sociale ar fi trebuit să primească răspunsul clasic care a sancționat dintotdeauna confuziile categoriale: „În demonstrație, nu putem trece de la un gen la altul".[321] Însă, fireşte, deoarece nu mai trăim demult într-un regim de opinie bazat pe afirmarea şi cultivarea discernămîntului, ci, din contră, într-unul bazat pe supremația spiritului fals, problemele prost puse sunt cele care au devenit centrale în orice dezbatere de opinie care se

[320] R.G. Collingwood, „Economics as a Philosophical Science", p.174 (italicele sunt ale mele).

[321] Aristotel, Analitica secundă, I, 7; cf. şi G. Ryle, The Concept of Mind, p. 16.

respectă. Spre exemplu, marea temă economică a stîngii *luminate* moderne este inventarea unui mecanism economic care să distribuie *just* veniturile şi să redistribuie proprietatea privată fără a o naţionaliza. Un exemplu tipic de confuzie categorială, transformată de lipsa discernămîntului în centru al pasiunii politice. Alt exemplu este marea temă politică a stîngii *liberale* moderne. Aceasta constă în lupta pentru adoptarea de către stat a unui sistem de impuneri sociale, care să permită realizarea unui anumit concept de justiţie socială şi care, în acelaşi timp, să nu implice revenirea la ceea ce, în statele care în trecut au decis să renunţe la libertate în favoarea unei anumite idei de justiţie colectivă, se numea, cu un cuvînt de tristă amintire, *Gleiehschaltung*[322]. – Cum era de aşteptat, cele mai mari performanţe în 'rezolvarea' problemelor ridicate de luarea în serios a confuziilor categoriale aparţin, fireşte, spiritelor false. Directorii de conştiinţă dintr-o epocă care dispreţuieşte educaţia bazată pe discernămînt şi încurajează educaţia bazată pe informaţie sunt, ca de obicei cînd e vorba de eroare, spiritele false. Cu două menţiuni: e vorba de *spiritele false* informate şi, neapărat, progresiste.

[64] ABERAŢIA PRINCIPIULUI REDISTRIBUIRII PROPRIETĂŢII. Azi pare deja ireversibil stabilit că, sub forma impozitării, este moral ca proprietatea să fie redistribuită celor decretaţi de stat ca fiind defavorizaţi. Politicienii, indiferent de orientare politică, o admit. Opinia publică o pretinde. Cu toate acestea, bunul-simţ cel mai elementar proclamă în continuare (chiar dacă nimeni nu-l mai ascultă, deoarece nu mai e de *bon ton* să asculţi de bunul-simţ) aberaţia morală totală a acestei credinţe false.

1. ARGUMENTUL CONSERVATOR. Înstrăinarea proprietăţii conduce la diminuarea libertăţii, iar obiceiurile bazate pe servitute degradează moral omul şi îi corup caracterul. Russell Kirk: „...proprietatea şi libertatea sunt inseparabil legate între ele, [iar] nivelarea economică nu e totuna cu progresul economic. Separaţi proprietatea de posesiunea privată şi libertatea va dispărea.“ Irving

---

[322] Cuvînt german care înseamnă 'coordonare', 'uniformizare' şi prin care Hitler desemna 'unificarea forţată a societăţii'; mijlocul era sistematica eliminare a oricărei opoziţii la ideea de justiţie socială şi naţională pe care o promova statul nazist.

Babbit: „Orice tip de justiție socială [impusă] tinde să confişte [proprietatea], iar confiscarea, atunci cînd e practicată pe o scară largă, subminează standardele morale şi, în consecință, înlocuieşte justiția reală cu legea vicleniei şi a forței.“[323]

2. ARGUMENTUL *AD PERSONAM.* Să presupunem, de dragul argumentului, că talentul individual ar putea fi redus la o anumită compoziție genetică. Presupoziția acestei ipoteze este că proprietatea poate fi văzută ca o extensie a corpului omenesc, la fel de prețioasă ca orice alt mădular şi ca viața însăşi. Această concepție, ne spune Nisbet,[324] a fost a romanilor, a aristocraților şi țăranilor Evului Mediu; a tuturor conservatorilor şi a acelor liberali care nu au fost contaminați încă de socialism. Atunci, potrivit logicii redistribuirii forțate a proprietății, ar fi moral ca oamenilor ce posedă compoziția talentului să li se preleveze o parte din genele de talent, fără să *li se ceară consimțămîntul,* pentru a fi redistribuite celor care, prin naştere, nu le au. Dar, sunt absolut convins, nici un om talentat care, ca om cu convingeri socialiste, este adeptul redistribuirii proprietății (altora), nu ar accepta să i se ia 'genele de talent' cu care, în chip evident arbitrar, l-a înzestrat natura. Argumentul revine la a spune că fondul ultim al generozității susținătorilor justiției distributive este convingerea lor intimă că deposedarea de proprietate nu li se va aplica şi lor. Deci, în termenii sociologiei lui Helmut Schoeck, e vorba de invidie, iar în termenii lui Max Scheler, de resentiment.

În rezumat, motivul pentru care s-a răspîndit atît de mult credința evident falsă că statul are dreptul să impună proprietarilor redistribuirea proprietății individuale are clară legătură cu faptul că mecanismul de autoconfirmare al acestei credințe este vechiul principiu „să moară şi capra vecinului“. Căci, atunci cînd suntem de acord cu redistribuirea proprietății, noi, de fapt, suntem de acord cu redistribuirea proprietății *altora.* Dacă, precum in argumentul ipotetic propus, ar fi vorba nu de proprietatea altora, ci de genele noastre, am vedea că nimeni nu ar mai fi dispus să şi le cedeze de bunăvoie şi, cu atît mai puțin, nu ar mai împărtăşi opinia că este moral ca statul să i le fure cu forța, în numele binelui social. Deci rădăcina universalizării

---

[323] Ambele citate sunt luate din Robert Nisbet, *Conservatorismul,* pp. 93 sq.

[324] Conservatorismul, p. 94.

credinței în moralitatea redistribuirii proprietății este iresponsabilitatea (nu e vorba de mine, deci – la dracu' cu ei!). Cu cît mai democratică în sens totalitar este o societate, cu atît mai iresponsabil este tipul de cetățean pe care aceasta îl reproduce.

[65] Socialismul, ca sensibilitate, este invenția unora dintre membrii trîndavi şi incapabili ai claselor avute (la Edmund Burke[325] cele două categorii responsabile pentru revoluția din Franța sunt: oamenii care încarnează principiul 'energia capacității fără proprietate' şi 'categoria oamenilor cu proprietate care încurajează răspîndirea principiilor opuse dreptului de proprietate'). Aceştia, pentru a-şi răscumpăra *simbolic* trîndăvia, pentru a-şi dovedi fără efort ori responsabilitate că de fapt nu sunt incapabili şi că pot şi ei face ceva, pentru a-şi uşura povara conştiinței, au conceput teoria că muncitorii o duc prost nu pentru că nu au bani (căci banii se aflau, pe linie ereditară, la ei şi, cu cîteva minore excepții, nici un socialist de salon nu şi-a împărțit săracilor banii), ci pentru că sunt muncitori, adică supuşi 'exploatării' capitaliste. Deci: nu pentru că sunt săraci ar fi fost ei nefericiți, ci pentru că sunt muncitori – *qua* muncitori. Ca atare, spune teoria socialistă, suprimați capitaliştii (eventual fizic) şi proprietatea şi, din acel moment, muncitorii o vor duce instantaneu ca în sînul lui Avraam. Socialismul este invenția unor oameni lipsiți de responsabilități, care, fugind de răspunderea propriilor teorii, au oferit primul exemplu dezgustător de iresponsabilitate intelectuală absolută . Ei vor să distribuie bogăția *altora* unor oameni pe care nu îi cunosc, dar care, în concepția *ideologică a* teoriei lor, ar reprezenta poporul – de fapt, *sunt* poporul.

[66] În timp ce poziția de dreapta este consecința unor convingeri bazate fie pe interes, fie pe rațiune, aderența la socialism funcționează ca o 'boală psihologică'. Redus la iluzia sa angelică, socialismul se declară identic cu îndemnul: 'fii mai generos!' Or, socialistul nu ia îndemnul la generozitate în nume propriu, ci îl transferă asupra celorlalți. În nume individual, ar însemna ca socialistul să practice generozitatea de unul singur, cu averea proprie, cu timpul propriu, intrînd în contact de caritate cu oameni individuali, față către față,

[325] În *Reflections on the Revolution in France* şi în *Letter to a Noble Lord* din 1796.

trup către trup. Or, ce vedem? Socialistul construieşte o teorie care demonstrează 'ştiinţific' că generozitatea individuală e o simplă pomană filantropică, care nu doar că nu slujeşte la nimic, dar, în fond (argumentează el), este ipocrită şi perversă: el justifică astfel principalul mecanism al socialismului, care constă în delegarea sarcinii de a fi generos, de pe umerii proprii (individuali), pe umerii societăţii, în ansamblul ei. Drept urmare, socialismul construieşte generozitatea faţă de celălalt, printr-un mecanism de impunere silită, adresat tuturor. Nu este numai ipocrizie inconştientă: este (a) punerea carităţii cu care eşti dator de la Dumnezeu, (b) pe seama altora, cărora le-o impui cu forţa. Ideea socialistă implică forţa în chiar actul prin care pretinde că realizează o justiţie socială mai echitabilă. Boala psihologică la care mă refeream este fuga de responsabilitate prin constrîngerea altora de a o prelua şi are, deci, următoarele date, silogistic expuse: TREBUIE să fim generoşi; dar NU e treaba MEA, ca persoană individuală, să fiu generos; deci toţi trebuie să fie, începînd cu *ceilalţi;* dar oamenii nu sunt *naturaliter* generoşi; deci TREBUIE SĂ FIE CONSTRÎNŞI pentru a se comporta cu generozitate, iar această sarcină trebuie preluată de stat, care are dreptul moral de a impune celor care se opun justiţiei sociale concepute de noi, socialiştii, toate regulile din care ar putea rezulta o societate mai dreaptă, mai bună, mai prosperă, mai echitabilă. Aşa începe infernul politicii socialiste, de la o boală morală (fuga de responsabilitatea de a fi generos), pe care socialistul caută să o vindece printr-o diformitate silogistică (adevărata generozitate se obţine numai atunci cînd tuturor li se impune de către puterea de stat să fie generoşi, în sensul fixat de noi, de către socialişti).

Or, cum poate să fie socialistul filantrop pe banii altuia? Simplu: mobilizînd statul împotriva principiilor economiei de piaţă, care se opun în mod natural acestei perversităţi morale. De îndată ce elita socialistă a decis că statul (controlat de ea, fireşte) trebuie să se ocupe de săraci, de dezavantajaţi, de bătrîni, de afacerile nerentabile (dar, nu-i aşa, de interes public), de studenţi, de artişti şi, în genere, de toate segmentele sociale care sunt pe placul socialiştilor, din acel moment 'boala socialistă' se răspîndeşte ca o molimă, deoarece, deşi este imorală la culme, pare chintesenţa însăşi a moralităţii. Iată cum descrie esenţa acestui proces economistul Walter E. Williams: „Singura modalitate în care guvernul poate da unui american un dolar

este să-l confişte mai întîi, prin intimidare, amenințări şi coerciție, de la un alt american. Cu alte cuvinte, pentru ca guvernul să facă un bine, el trebuie să facă mai întîi un rău. Dacă un particular ar face lucrurile pe care le face guvernul, ar fi condamnat ca un hoț de rînd. Singura diferență este legalitatea, dar legalitatea singură nu e un talisman pentru oamenii morali. Acest raționament explică de ce este socialismul un rău. El foloseşte mijloace rele (coerciția) pentru a îndeplini scopuri socotite bune (ajutorarea oamenilor).“[326] Socialismul s-a născut atunci cînd unii oameni elita socialistă, cei care se pretind progresişti şi se simt chemați să îi lumineze pe ceilalți oameni, pe 'înapoiați', obligîndu-i pe aceştia să trăiască aşa cum îşi imaginează socialiştii că e bine să trăiască toți – au înțeles că pot trăi pe seama altora, prin intermediul mobilizării aparatului de coerciție şi impozitare a statului în favoarea ideilor lor.

[67] Datorită ipocriziei, lipsei de bună-credință şi fanatismului militanților, cazul comunist NU este interesant. Nu se poate studia *esența* stîngii pe cazuri particulare de comunişti.

Cu adevărat revelator este abia cazul oamenilor de stînga 'normali', cei care nu se simt înclinați să îşi suprime aproapele, pentru a-şi aduce la putere idealurile. Mă gîndesc, de pildă, la socialiştii de felul lui Léon Blum, om cu totul decent şi respectabil. Pe cazul lui Blum – socialist, radical, umanitarist şi evreu – se poate perfect studia întîlnirea celor patru mari tradiții (şi tipuri mentale), care sunt implicate în conceptul unei anumite modernități. Întîi de toate, socialismul pune problema a ceea ce Karl Popper[327] numea 'doctrina adevărului manifest', apoi tradițiile radicală şi umanitaristă pun împreună problema ruperii cu tradiția premodernă; în fine, faptul de a fi evreu într-o lume a înrădăcinării tradițional-creştine pune problema raportului dintre regimul temporalității şi cel al spațiului. Să le luăm pe rînd.

---

[326] Walter E. Williams, „The Legitimate Role of Government in a Free Society, “ p. 3, col. 2.

[327] Karl R. Popper, „On the Sources of Knowledge and of Ignorance“, in: *Conjectures and Refutations,*1963, pp. 3-30. În limba română, fragmentele de interes (§§ III-VI) au apărut în antologia *Filozoful – Rege? Filozofie, morală* şi *viață publică,* pp. 109-115.

ADEVĂRUL MANIFEST ŞI SOCIALISMUL. Léon Blum era socialist pentru că era republican şi era republican deoarece, potrivit Raţiunii, nu puteai fi decît republican. Într-adevăr, Blum avea convingerea că socialismul este „rezultatul unei concepţii pur raţionale asupra societăţii“' şi are drept scop „să pună dreptatea socială în concordanţă cu raţiunea, să alinieze instituţiile pozitive la gîndirea raţională“.[328] Tony Judt rezumă astfel motivele care, potrivit lui Blum, îi împiedicau pe oamenii *normali* să devină adepţi incondiţionaţi ai socialismului: „Blum presupunea că oamenii care nu erau socialişti fie aveau motive personale directe (profitau din plin de situaţia existentă), fie nu le fusese prezentată încă argumentaţia de tip socialist.“[329] Ideea lui Blum era că orice om normal care nu era în mod vicios cointeresat de profituri necuvenite ar fi trebuit să se convertească *imediat* la socialism, deoarece socialismul era Raţiunea, iar Raţiunea este irezistibilă – numai monştrii ori perverşii i se pot opune *în cunoştinţă de cauză.* Recunoaşte oricine aici ceea ce Popper a numit 'doctrina adevărului manifest'. Iată cum comenta acesta efectele politice ale epistemologiei subiacente credinţei lui Blum în adevărul manifest al socialismului: „Această epistemologie falsă a dus [...] la consecinţe dezastruoase. Teoria că adevărul e manifest, că oricine îl poate vedea, cu condiţia doar de a dori să-l vadă, este baza fanatismelor de aproape toate felurile. Pentru că numai ticăloşia cea mai josnică poate refuza să vadă adevărul manifest: numai cei care au motive să se teamă de adevăr conspiră la înăbuşirea lui. Dar teoria că adevărul e manifest nu numai că naşte fanatici – oameni stăpîniţi de convingerea că toţi cei care nu văd adevărul manifest sunt cu siguranţă posedaţi de diavol–, ci poate să ducă [...] la autoritarism. Şi asta pentru simplul fapt că, de regulă, adevărul nu e manifest. Pretinsul adevăr are de aceea permanent nevoie nu numai de interpretare şi afirmare, ci şi de reinterpretare şi reafirmare. Se cere să existe o autoritate care să declare şi să statornicească [...] în ce constă adevărul manifest, şi ea poate ajunge să facă lucrul acesta în mod arbitrar şi cinic.“[330]

---

[328] Léon Blum, OEuvres, t. I, p. 89. – Apud Tony Judt, Povara responsabilităţii: Blum, Camus, Aron şi secolul XX francez, p. 46.

[329] Judt, Povara responsabilităţii, p. 47.

[330] Popper, „On the Sources of Knowledge and of Ignorance“, § VI, pp. 8-9. *Filozoful – Rege?,* pp. 114-115.

TEMPORALIZAREA RAȚIONAMENTELOR ŞI SOCIALISMUL. În 1919, Léon Blum scria următoarele: „Credința socialistă este unica versiune a acelui instinct universal (de dreptate şi solidaritate) care corespunde condițiilor *actuale* ale existenței sociale şi economice. Toate celelalte *au fost depăşite de trecerea timpului* [...]. Socialismul este astfel [...] aproape o religie, nu numai o doctrină.“[331] Si iată cum înțelege Blum să critice, în alt context, credința lui Zola că „doar ştiința reprezintă progresul uman şi că doar ea pregăteşte un viitor al binelui şi dreptății“: „Este o idee *veche“,* scrie Blum, „cîndva *prematură,* astăzi mai degrabă *demodată.*“[332] Mi se pare extrem de revelator că argumentul decisiv prin care Blum stabileşte despre o credință că este adevărată e faptul că *e actuală* (în raport cu altele, care sunt false pentru că *au fost depăşite de trecerea timpului)* şi că nu găseşte alt argument mai decisiv împotriva unei idei pe care o respinge decît faptul că *e veche,* că a fost *prematură* chiar şi atunci cînd a apărut, iar că acum e în mod ireversibil *demodată.* Pentru socialistul Blum, adevăr nu are decît ideea care e susținută de actualitatea timpului. Presupoziția absolută a raționamentelor sale de refutare este că tot ce e vechi e depăşit şi, deci, demodat: adică fals.

TEMA FLUIDTTĂȚII, LA AUTORII EVREI. În mod aş spune inevitabil, ca socialist, ca radical şi ca evreu, Blum a fost un partizan al abandonării etalonului 'pămînt' şi promotor al trecerii la etalonul 'schimbare'. „Îmi lipseşte acea pietate familială care îi leagă pe atîția oameni de o casă sau de o bucată de pămînt; aceasta este un izvor de slăbiciune pentru întreaga umanitate, cel mai mare obstacol în calea schimbărilor care sunt necesare în condiția umană“[333]. Fidelitatea față de *pămînt* este *cel mai mare obstacol* în calea schimbărilor care sunt necesare pentru a schimba natura umană – avem aici catehismul modern şi postmodern laolaltă. Dar, în acelaşi timp, avem şi o temă care vine dintr-o foarte mare vechime. Este tema adusă în lume de

[331] Léon Blum, «Pour etre socialiste», in : *CEuvres,* t. III, p. 23. – *Apud* Judt, *Povara responsabilității, p. 60.* (Sublinierile îmi aparțin.)

[332] Léon Blum, «Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann» (19 mai 1900), in: *Ouvres,* t. I, p. 304. –*Apud* Judt, *Povara responsabilității,* p. 63. (Sublinierile îmi aparțin.)

[333] Aceste cuvinte sunt puse pe seama lui Goethe, în ale sale „Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann“ (noiembrie 1897). – *apud* Tony Judt, *Povara responsabilității,* p. 94.

condițiile specifice care au făcut din evrei, după dărîmarea celui de-al doilea Templu, o comunitate religioasă care a fost obligată să transforme înrădăcinările 'spațiale' ale tradiției (fidelitatea față de Templu) în înrădăcinări temporale (Tora, ca tradiție non-localizată, la purtător). Despre ce este vorba?

Sunt popoare care invocă timpul de partea lor. Altele, care nu își concep supraviețuirea decît în legătură cu posesia unui spațiu. Aceste două tipuri de popoare sunt foarte diferite. Spre pildă, ne spune un istoric al iudaismului şi al poporului evreu,[334] „religia lui Israel se baza pe *făgăduiala* stăpînirii Țării Sfinte", nu pe posesia ei actuală. Această împrejurare importantă a fost consecința catastrofei deportării babiloniene. Şi anume, ea a fost datorată faptului că, de atunci, „în spațiu, istoria Israelului se frînge în bucăți"[335]. Evreii nu au mai putut invoca legitimitatea unui teritoriu, ci făgăduința divină a unui timp care, *qua* timp acordat de adevăratul Dumnezeu, le va fi absolut şi infinit favorabil. Evreii, după repetatele distrugeri ale Templului, au fost forțați să-şi piardă înrădăcinarea spațială şi să-şi gîndească identitatea în funcție de termeni strict temporali. Eisenberg o spune în aceşti termeni, foarte precişi: „Alungați din țară, departe de Templu, evreii erau confruntați cu o dublă dificultate, psihologică şi tehnică. Psihologic, cum să mai ții la o credință a cărei temelie – Făgăduiala – pierise? Tehnic, cum să mai practici religia dacă nu-ți mai puteai aduce la îndeplinire datoriile față de Templu? Fireşte, această problemă nu s-a pus pentru evreii care au trăit în Iudeea, atîta vreme cît a mai existat al doilea templu, adică pînă în anul 70 al erei creştine. Dar pentru majoritatea poporului evreu, ea era problema cea mai de seamă; tocmai aici Iudaismul a găsit un nou impuls, mulțumită apariției unor conducători spirituali de un tip nou: rabinii. [...] Se poate considera că primul rabin, în orice caz modelul pentru rabini, a fost un om care figurează încă în Biblie: scribul Ezra. El a întreprins în secolul al V lea o operă de reînnoire a credinței [...] şi a întemeiat, de fapt, ortodoxia evreiască. Începînd cu Ezra, o serie de învățați care se ocupau cu meditația asupra legii au făcut din Tora adevărata patrie spirituală a evreilor. Sfidării istorice pe care am menționat-o (cum să

---

[334] Josy Eisenberg, *Iudaismul*, p. 47 (sublinierea mea). Vezi, de acelaşi, şi *O istorie a evreilor,* 1993.
[335] Eisenberg, *Iudaismul,* p. 46.

rămîi evreu în absența Templului şi a Țării Sfinte?) ei i-au răspuns: *rămînînd credincioşi Torei* [...].“[336]

Toate aceste precizări, sunt capitale. Dacă profeții sunt cei care întrețin iminența împlinirii timpurilor şi a abolirii istoriei, atunci rabinii sunt cei care întrețin desfăşurarea timpului ca atare, în făgăduiala pe care va trebui în cele din urmă să o împlinească, dar care, deocamdată, face dintr-o situație teoretic provizorie una practic indefinit prelungită.[337] Dacă profeții aveau menirea religioasă de a fi *groparii* timpului, rabinii şi-au asumat sarcina dificilă de a fi *păstrătorii* acestuia. Prin vitregia istoriei, evreii au fost confruntați cu o situație religioasă care le-a impus să gîndească absența temeliei teritoriale (Templul) în termenii unei inteligente administrări a scurgerii temporale. Instrumentul? Substituirea practicilor bazate pe dominarea şi păstrarea 'spațiului', interzise de fenomenul endemic al diasporei şi făcut definitiv prin dărîmarea a doua oară a Templului, prin strategiile care țintesc la obținerea dominației asupra tuturor operațiunilor bazate pe temporalitate. Prin trecerea de la o religie centrată pe posesia templului (ilustrînd un tip de identitate bazată pe înrădăcinarea spațială) la una centrată pe apărarea Torei (ilustrînd un tip de identitate bazată pe înrădăcinarea temporală, la purtător), evreii au devenit primul popor din istorie şi din lume care a trecut de la gîndirea în termeni de substanțe spațiale, tipică *tuturor* tradițiilor premoderne, la o gîndire în termeni de substanțe temporale, tipică *oricărei* gîndiri moderne. Nu întîmplător (deşi cu un sens evident diferit), evreii au fost denumiți de Abraham Heschel „ziditori ai timpului“[338]. Acest fapt i-a pregătit în mod eminent, singuri între

---

[336] *Ibidem,* pp. *47; 49.* Vezi şi discuția referitoare la deosebirea dintre Tora scrisă şi Tora orală, la Lege, ale cărei principii nu pot fi schimbate, şi interpretarea ei, care este supusă timpului – potrivit principiului rabinic exprimat metaforic prin sloganul „Tora nu este în cer! “ (pp. 52-54).

[337] „Curînd s-a impus constatarea că această situație, teoretic provizorie, va dura încă multă vreme. Şi atunci, cine va putea stăpîni şi administra această stare de lucruri cu totul neprevăzută, de vreme ce se depăşise termenul stabilit de inspirația profetică? Atunci au apărut rabinii.“ – Eisenberg, *Iudaismul,* p. 48. Despre 'fluiditatea' învățăturii orale, atît de specifică „acestui fenomen literar şi religios unic în felul său care e Talmudul“, cu o sugestie privind legătura dintre autoritatea hermeneutică (adică schimbătoare, a unui text neschimbător) şi conservarea principiului temporalității, vezi şi pp. 53 sq.

[338] Eisenberg, Iudaismut, p. 113.

popoarele lumii, pentru modernitate. Cu tot habotnicismul religios profesat în mediile tradiționale ale diasporei evreiești, simplul fapt de a poseda o înrădăcinare la purtător de tip temporal (în loc de Templu, Tora) i-a făcut pe cei mai mobili și inteligenți intelectuali evrei să fie apți și, ca să spun așa, deja pre-formați pentru schimbările pretinse de modernitate. Afinitatea dintre evrei și modernitate este naturală (ca și afinitatea dintre evrei și spiritul Europei). Din acest motiv *anume* protestanții, iar dintre protestanți, anume sectatorii puritani și neo-protestanți ai acestora (deoarece reprezentau o reîntoarcere a creștinismului la izvoarele sale iudaice), au fost tipul creștin de predilecție prin care modernitatea și-a impus întîia dată primele ei victorii, în teritoriul tradițional dominat de reprezentările spațiale și teritoriale care erau consubstanțiale catolicismului – al *acelui* catolicism împotriva căruia își ridicase pentru prima oară Luther, în 1517, proclamația *protestantă* (chiar dacă cel mai tipic protestant rămîne, indiscutabil, Calvin, aderent la Reformă abia în 1539).[339]

[68] Toate definițiile 'reacționare' oferite de Joseph de Maistre în filozofia sa politică trebuie înțelese ca o reacție-tip: reacția de repulsie și de oroare pe care o resimte o gîndire bazată pe substanțe în fața apariției brutale în lume a unui curent politic irezistibil, pus în slujba transformării tuturor substanțelor în entități temporale. Ceea ce numim la de Maistre 'reacționar' este opoziția lui față de transformarea în substanțe-făcute-din timp a substanțelor politice tradiționale, care fuseseră substanțe-făcute-din-esențe-imuabile. Extraordinarul său simț pentru lichefierea substanțelor-esență, dublată de o îngrijorare cu totul profetică, au făcut din Joseph de Maistre cel mai important martor al marii modificări pe care o trăim azi, cînd totul se temporalizează. Politica bazată pe adoptarea mării ca element de dominare *împotriva* pămîntului – politică pe care s-a îmbarcat fără întoarcere Anglia în timpul Reginei Elisabeta[340] – este încă o expresie a trecerii în

[339] *Institutio religionis christianae* datează din 1536, traducerea franceză din 1541.

[340] Carl Schmitt, „Das Meer gegen das Land“ [1941], in: *Staat, Großraum, Nomos*, pp. 395-9. Teoretic, articolul conține toate intuițiile care vor fi ulterior dezvoltate în cartea *Land und Meer* (1942). Politic, el se bazează pe iluzia că Anglia va fi forțată de victoria Germaniei să urmeze sfatul lui Disraeli din *Tancred or the New Crusade* (1847) și să se refugieze în India.

substanțe-timp a substanțelor-esență. Creştinismul ține de Pămînt şi de substanțele-esență. Iudaismul de după a doua distrugere a Templului, iudaismul pribeag şi lipsit de Centru, ține de timp şi de Mare. De aceea, de îndată ce modernitatea apare şi se instalează, evreii devin fără ezitare cheia istoriei europene – pentru că ei, singurii între culturile europene, împreună cu potențialitățile deschise prin descoperirea politicii mării, poartă elementul timp spre împlinirea lui, în timp ce toate celelalte forțe, ale uscatului şi ale creştinismului, i se opun sau tind să i se refuze. Motorul modernității este transformarea în substanțe-timp a tuturor substanțelor-esență. Kerigma religioasă a spiritului modern este promisiunea (sau amenințarea) că totul va sfîrşi prin a fi transformat în timp. Din punctul de vedere al istoriei filozofiei, aceasta înseamnă că existența nu va mai putea fi înțeleasă ca obiect, ca substanță, ca prezență, ca apariție: ci, în chipul timpului, ca o evanescență, o pierdere, un vis, o mireasmă, o boare. Civilizația, să nu uităm, a apărut numai acolo unde au fost simultan posibile scrisul şi monumentele de piatră. Acel moment, potrivit victoriei depline a spiritului recent, a trecut. Viitorul aparține forțelor care vor răsturna atît scrisul, cît şi, simultan, spiritul care doreşte să fie exprimat prin monumente. Timpul – este ocazia. Excesul de timp – este destrămarea. Aici, pe această muchie de cuțit, se dispută tot binele şi toată primejdia modernității.

[69] În timpurile mai vechi, viața era dominată de distincția între bine şi rău. Chiar supusă calificărilor contextuale, distincția era una substanțială. În timpurile recente, discernămîntul *moral* dintre bine şi rău a fost înlocuit cu discriminarea, de natură principial *ideologică,* între progresist şi reacționar (ori retrograd). Singura rațiune a acestei

---

Principiul care a fundat geopolitica modernă – elementul fluid bate elementul solid – şi care a făcut pînă acum puterea Angliei, a fost azi înlocuit, susținea Schmitt în 1941, cu principiul 'spațiul-de-elemente bate elementul', care, credea el, va asigura victoria Germaniei (în mod ironic, ne putem aminti şarja lui Heine din 1844: „Das Meer gehört den Briten, / Wir aber [die Deutschen] besitzen im Luftreich des Traums / Die Herrschaft unbestritten '. Schmitt nu se înşela cînd afirma că „Die gegenwärtige Raumrevolution ist größer und tiefer als die des 16. und 17. Jahrhunderts". Se înşela însă cînd îşi imagina că această *Raumrevolution* fusese inițiată de Germania: chiar în acea vreme, ea era deja realizată de puterea aeriană, navală şi terestră într-un cuvînt, spațială – a Statelor Unite ale Americii.

substituții doar în aparență binevoitoare față de om este proclamația: *„Trebuie* să fim în pas cu timpul!“. Dar, te întrebi, *de ce* trebuie? Toată legitimitatea metafizică a omului recent, dacă are cumva vreuna, e conținută în deschiderea acestui 'de ce'.

[70] Omul care a chemat la organizarea politică a 'sentimentului conservator' era considerat în epocă şi se considera el însuşi pe sine un *Whig* – sau *'an Old Whig',* cum singur s-a caracterizat în cartea *An Appeal from the New to the Old Whig, in Conseguence of some Late Discussions in Parliament Relative to the Reflections on the French Revolution* (august 1792), în care Burke explică îndelung motivele rupturii sale de vechii săi prieteni liberali (în special Fox şi Paine), miezul argumentului său fiind acela că ideile Revoluției Franceze sunt contrare tradiției liberale britanice şi că subtilul echilibru între tradiție şi modernitate pe care l-a făcut posibil Revoluția Glorioasă este dramatic pus în pericol de ideile abstracte despre suveranitatea națiunii şi drepturile omului proclamate ca universale de Revoluția Franceză.[341] Deşi, ca partid, conservatorismul nu pare a se fi coagulat înainte de 1832,[342] Edmund Burke e unanim considerat ca fiind 'părintele fondator' al *gîndirii* conservatoare. Ceea ce este, fără îndoială adevărat, dar, în egală măsură, şi fals, deoarece instinctele politice şi reprezentările gîndirii lui Burke se nutresc, toate, din epoca *dinaintea* marii rupturi între spiritul tradiției şi voința revoluționară, pe care, abhorîndu-l, l-a caracterizat cu o luciditate profetică. Cu finețea caracteristică francezilor de altă dată, Charles de Rémusat făcea în 1853 *(Revue des Deux Mondes,* janvier-février) observația că, într-un fel, Burke nu a fost un *whig* decît din întîmplare, deoarece el a fost considerat *whig* într-un timp în care disputa între spiritul conservator şi spiritul revoluționar nu izbucnise şi încă nu fusese tranşată – şi, deci, vechea noțiune de *whig* este azi complet depăşită, ea neavînd raporturi nici cu *actuala* noțiune de conservator, nici cu *actuala* noțiune de liberal. Ceea ce a suscitat reflecția de tip conservator a fost opoziția categorică față de intenția revoluționară de *a inventa* o societate nouă, prin înlocuirea *integrală* a celei vechi.

[341] Philippe Raynaud, „Les Réflexions sur la révolution de France°', pp. xiii (n. 1); xiv ; xviii ; xxii ; xxiv ; xxxi sq. ; xxxvi sq.
[342] Roger Scruton, *The meaning of* Conservatism, p. 193, n. 2.

Conservatorismul nu ar fi apărut dacă nu ar fi existat în prealabil acțiunea revoluționară. În concluzie, anume pe chestiunea raportului față de tradiție se nasc atît acțiunea revoluționară, cît şi gîndirea conservatoare. Prima, pentru a se opune tradiției (orice ar fi însemnat la un moment dat tradiție) şi a o înlocui. A doua, pentru a se opune contestării tradiției şi pentru a o confirma în starea ei inițială, prin conservare. Amîndouă sunt excesive, legate prin logica lui „penser contre, c'est penser comme". Conservatorismul vrea să păstreze intact ceea ce revoluția intenționează să distrugă complet.

[71] DREAPTA vs. STÎNGA & PROBLEMA TRADIȚIEI. „Atunci, ca în toate vremurile, se pot deosebi, printre cei preocupați de ştiință, novatori şi conservatori. Novatorii, sau cei care se pretind astfel, sunt de o asemenea intransigență că nu vor să păstreze nimic din cuceririle epocilor precedente. În fața acestor novatori care pretind să dărîme opera secolelor precedente, se postează conservatori care pretind să păstreze totul din această operă, ba chiar, şi mai cu seamă, lucrurile a căror falsitate sare în ochi tuturor." Folosesc acest citat din Pierre Duhem[343] pentru a sugera cum ar putea fi interpretate atitudinile de dreapta şi de stînga în mod esențial (adică dincolo de politologie).

Distincția *politică* dintre dreapta şi stînga nu apare decît o dată cu ieşirea din tradiție, dacă prin tradiție înțelegem ansamblul presupozițiilor care nu sunt niciodată puse în discuție (căci, dacă ar fi, nu ar mai fi tradiție). Şi anume, stînga este cea care se individualizează prin punerea în discuție a unora din presupozițiile tradiției, în timp ce dreapta capătă contur prin încercarea de a se opune punerii în discuție a presupozițiilor contestate de stînga. La Karl Mannheim,[344] am întîlnit deja ideea că în fiecare epocă există un conflict între tendința de păstra un stil de gîndire şi tendința de a renunța la el în favoarea altuia, nou. Conservarea, potrivit lui Mannheim, produce *ideologii* (moduri false ale conştiinței, care prezintă lucrurile mai stabile decît sunt), în timp ce orientarea spre

---

343 P. Duhem, *Les Origines de la Statique,* t. II, pp. 95-96.

344 Karl Mannheim, *Ideology and* Utopia, p. 40. Cf. Roger Scruton, *A Dictionary of Political Thought, p.* 330.

nou şi schimbare produce *utopii* (supraevaluări ale viitorului şi celebrări ale forțelor dinamice ale istoriei).

Care din atitudini este mai adevărată? După cum cred, ambele se înşală. Stînga este *naturaliter* revoluționară, dreapta este *inevitabiliter* conservatoare. Obsesia stîngii este revoluția permanentă, țîfna dreptei este tradiționalismul. Blestemul stîngii este colectivismul argumentat prin controlul birocrației asupra indivizilor, al dreptei este cel scos din supunerea persoanei la dictatura comunităților inventate. Iluzia stîngii este că dictatura egalității va putea în cele din urmă salva oamenii de nelecuitul lor sentiment că viața i-a nedreptățit; iluzia dreptei este că impunerea unei ierarhii care nu a fost găsită, ci inventată va putea vreodată lecui omenirea de sentimentul că a fost izgonită din Paradis. Dacă stînga este bîntuită de utopie, dreapta este roasă de visul revenirii la o tradiție care, ca un blestem, cu cît o defineşti mai exact, cu atît devine mai clar că nu a existat niciodată. Stînga încearcă să distrugă tradiția, dreapta se străduieşte să o impună. Potrivit criteriului conservării tradiției, Luther se situează la stînga față de Biserica romano-catolică, dar este la dreapta lui Thomas Munzer sau a anabaptiştilor care au instaurat un comunism 'biblic' la Munster (să ne amintim că Luther i-a combătut pe anabaptişti cu argumente pe care un malițios i le-ar fi putut foarte bine aplica lui însuşi, de vreme ce, cîteva decenii mai devreme, el instigase deschis la sedițiune împotriva Bisericii catolice şi a papei). Cromwell este şi el depăşit de stînga reprezentată de *diggers.* Etc. Toată disputa, între revoluționari, este cît de departe trebuie mers în renunțarea la tradiție. Ca de obicei în privința gradelor de contestare a tradiției, Revoluția Franceză este creuzetul care furnizează cele mai precise, mai scelerate şi mai variate exemple.

Ce mi se pare dramatic pentru destinul nostru modern, este că ambele moduri de raportare la tradiție se înşală şi au dreptate în acelaşi timp. Atunci cînd caută să abolească tradiția existentă, stînga se înşală, deoarece acțiunea în interiorul unei tradiții este singurul mod rezonabil de a acționa. Dar are dreptate să conteste tradiția, deoarece o tradiție care poate fi pusă în discuție nu mai este o veritabilă tradiție. La fel şi dreapta: cînd vrea să conserve tradiția, are dreptate, deoarece tradiția este singurul cadru care conferă sens acțiunilor şi vieților noastre; dar, deopotrivă, se înşală, deoarece o tradiție care are nevoie de forță pentru a se menține nu mai este

tradiție, ci ideologie tradiționalistă. Dar, dacă ambele atitudini sunt greşite, care este atunci atitudinea corectă? Din punct de vedere politic, amîndouă. Stînga este bună atunci cînd ierarhiile sunt înghețate; dreapta este bună atunci cînd egalitarismul ajunge să impună inegalități, iar libertatea individuală este persecutată în numele conformismului colectivist. Din punct de vedere metafizic, nici una din atitudini nu este *mai* bună, deoarece nici una nu e conştientă de natura ei – care e pierderea ori falsificarea tradiției.

Dacă criteriul de departajare dintre dreapta şi stînga este poziția față de tradiție, atunci ceea ce este de fapt implicat în a fi de dreapta sau de stînga este o anumită poziție față de temporalitate. Atunci cînd presupozițiile vieții încep să depindă de timp, temporalitatea devine în mod inevitabil un Maelstrom. Nu i te mai poți sustrage, iar ea nu te poate decît nărui, atrăgîndu-te fără voie într-o fără de sfîrşit spirală în abisul finitudinii. Problema dispariției tradiției nu este, în esența ei, de natură politică: deci dreapta sau stînga sunt probleme *umane* secundare. Problema dispariției tradiției este instaurarea tiraniei unei condiții umane integral supuse temporalității: adică imposibilitatea de a mai avea valori care să nu depindă de timp, sentimente care să nu se ofilească, loialități care să nu se stingă, vieți care să nu moară, un Dumnezeu care să nu dispară, axiome care să nu se schimbe, teoreme care să nu înceteze să se falsifice de la sine – *as time goes by.* Problema temporalității este problema eşecului oricărui program fundaționist, este eşecul oricărui „dat", al oricărei „naturi" – este triumful ideii că totul este construit, imaginat, inventat: este triumful lui *„făcut, iar nu născut"*. După apariția timpului nici o natură nu mai este naturală, nici o virtute neschimbătoare, nici o atemporalitate eternă. Timpul nu mai este imaginea mişcătoare a eternității, deoarece eternitatea a devenit inconceptibilă în ea însăşi: a devenit simplă a-temporalitate. Timpul rămîne să fie doar numărul mişcării, după antecedent şi succesor. Fără capăt, fără limită, fără spor. După antecedent şi succesor.

Problema dispariției tradiției este problema imposibilității găsirii unui teren ferm. Nemaifiind nimic ferm, fermitatea devine, din substanță, adjectiv – din act, adverb. Ea trebuie de acum să exprime modul în care ceva trebuie impus, pentru a *părea* ferm. Inevitabilitatea folosirii forței este consecința absenței unui fundament. Abia acum devine clar de ce în urma dispariției tradiției, ca unicul lucru care se

întîmplă „sus“, la *vîrful lumii,* a apărut politica: politica este numele pe care l-a căpătat lupta pentru a dobîndi întrebuințarea legitimă a forței, iar exercitarea ei legală s-a numit stat. „Stat“, deoarece forța legitimă se defineşte pe sine ca reinventare a imobilității tradiției, ca stare opusă in-stabilității. *Etat* înseamnă *état d'arret* – stare, oprire şi arest.

Devine acum mai limpede ce înseamnă în mod esențial dreapta şi stînga, în viața de zi cu zi. Am să mă rezum aici la aspectul psihologic. Dreapta caută să impună o tradiție, stînga încearcă să dinamiteze *orice* tradiție. Ordinea stîngii este schimbarea continuă a tot ce poate fi imaginabil schimbat: ordinea dreptei constă în înghețarea schimbării la ceea ce mai poate fi încă păstrat neschimbat. Nevroza stîngii este schimbarea cu orice preț, prin care se exprimă setea vorace de temporalitate. Nevroza dreptei este înghețarea cu orice preț a schimbării, în care se adăposteşte setea nostalgică de repaus. Stînga e activistă şi utopică, dreapta e pragmatică şi nostalgică. Fondul afectivității de stînga este resentimentul; fondul afectivității de dreapta este insensibilitatea. Etc. Lista poate fi *indefinit* prelungită, după placul şi talentul celui care o face. Importantă este însă situarea: noțiunile de dreapta şi stînga nu sunt concepte pur politice şi, ca atare, nu pot fi înțelese *politologic.* Dincolo de enormele prefaceri de sens prin care au trecut cele două noțiuni în cei două sute de ani de cînd au fost introduse – spre pildă, noțiunile de *popor* şi *patrie* erau, în secolul al XIX-lea, noțiuni de stînga; au devenit, în secolul al XX-lea, noțiuni de dreapta[345] –, identitatea lor profundă rezidă în raportarea la tradiție. Cum, după fărîmițarea *tradiției,* tradițiile s-au tot schimbat, şi sensurile dreptei şi stîngii au fluctuat în consecință. Un singur ax rămîne: raportarea la ceea ce deja s-a coagulat, prin timp, ca tradiție. Stînga, o contestă; dreapta, o afirmă; prima, cu resentiment; a doua, cu rigiditate. A fi nici de dreapta, nici de stînga, ci pur şi simplu *adecvat* – acesta este semnul veritabilei inteligențe politice, care nu e de natură politică. Pentru a fi o veritabilă politică, politica trebuie să se revendice dintr-un principiu care o depăşeşte – *dinspre* originea ei.

Dincolo de orice dispută ideologică, ceea ce trebuie *constatat* este că Europa de după 1789 este o Europă inspirată de fermentul

[345] Urs Altermatt, Previziunile de la Sarajevo: etnonaționalismul în Europa, p. 141.

combaterii tradiției, iar acest ferment a constituit combustia spirituală şi formidabila seducție a stîngii. R. I. Moore, editorul britanic al cărții lui Ernest Gellner *Națiuni şi naționalism,* a spus-o foarte răspicat: „Strădania noastră de căpetenie în secolele XIX şi XX a fost să ne eliberăm de tradiție.“[346]

Un catehism muşcător al atitudinii de stînga dă Erik von Kuehnelt-Leddihn într-o anexă a incisivei sale cărți *Leftism Revisited: from de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*.[347] Între trăsăturile tipice stîngii, Erik von Kuehnelt-Leddihn enumeră refuzul monarhiei, eliminarea corpurilor intermediare, lupta împotriva *fostelor* elite (plebeism) şi a privilegiilor (ura față de oamenii excepționali), înlocuirea slujbelor religioase cu rituri seculare pe scurt, respingerea elementelor tradiționale.

Pascal, între primii, a descris fenomenul pierderii oricărei limite, atunci cînd conştiința nu mai găseşte nici o limită la înlăturarea vreuneia. „Este necesar să existe şi inegalitate între oameni, este adevărat ; dar o dată ce acceptăm acest lucru, uşa rămîne deschisă, nu numai stăpînirii celei mai autoritare, dar şi celei mai aspre tiranii. Este necesar să slăbeşti puțin încordarea minții ; dar aceasta deschide uşa celor mai mari desfrîuri. – Nu ai decît să pui hotare! – Nu există hotare în lucruri. Legile vor să le introducă, iar spiritul nu le poate suporta.“[348] Este ca şi cînd abisul finitudinii ar acționa ca un atractor pentru lumea dislocată din stavila naturală pe care o punea în calea proliferării nihiliste de identice pur materiale existența unui Dumnezeu transcendent.

[72] Obiecție la politologia contemporană. Faptul că omul moare, că nu trăieşte veşnic şi că poate fi oricînd ucis de aici trebuie să plece orice teorie politică. Ignorîndu-l pe Dumnezeu complet, teoria politică de după moartea lui Dumnezeu nu poate avea despre om decît o idee limitată în sus şi, în mod inevitabil, indefinit prelungibilă în jos. Astfel, dacă politologul include în schemele sale rațiocinative un model mai complex de om, el nu va putea fi *oricît* de complex (sau imprevizibil de complex): ci va putea fi, în principiu, numai atît de

[346] Prefața editorului britanic la Ernest Gellner, *Națiuni şi naționalism,*p.5.
[347] Leftism Revisited, pp. 341 sq
[348] *Pensées,* 380-540 (Brunschvicg-Lafuma).

complex cît îi permite reducționismul. Reducționismul este filozofia de bază a modernității. Potrivit ei, totul trebuie explicat de jos în sus; altfel spus, orice se află deasupra[349] poate fi explicat, în principiu, printr-o combinație ingenioasă de ceea ce se află dedesubt.

Modernii nu vor putea descoperi la capătul raționamentelor lor decît ce au pus deja în ele, fără să știe, la început. Ei pot face filozofie numai în sensul elucidării presupozițiilor ignorate *illo tempore.*

[73] Stînga este partidul politic al dezînvestirii lui Dumnezeu de atributele sale tradiționale. De aceea este atît de puternică în lumea modernă și de aceea pare irezistibilă: pentru că stînga este expresia politică a mecanismului însuși prin care avansează modernitatea. Nu doar schimbare cu orice preț: dar evacuare cu orice preț a lui Dumnezeu din istorie. Evenimentul crucial al stîngii de oriunde este Revoluția Franceză, cu intenția ei explicită de a substitui Dumnezeului tradiției un Dumnezeu inventat de ea. Încă Rousseau visase la o „religie civică". Problema este de a adopta limbajul tradițional al religiei pentru a exprima ținta dominantă a stîngii: egalizarea tuturor, cu excepția celui care se întîmplă să conducă – birocratul democratic. Scopul final este crearea unei culturi totalmente lipsită de baze spirituale, iar modalitatea constă în a da Cezarului tot ceea ce, în mod tradițional, i-a aparținut lui Dumnezeu[350] Stînga este

---

[349] Noțiune negată, de altfel, de moderni; ei cred că nu există *ierarhii* naturale, ci doar *inegalități* instituite; cînd modernii spun că ceva este culturalmente condiționat, ei se referă de fapt la zeul social – noua religie *obligatorie* este adorarea societății.

[350] Punînd la originea civilizației europene ideea unei suveranități justificate prin lege și răspunzătoare față de oamenii care i se supun pentru că o acceptă, Roger Scruton leagă această idee de dictonul evanghelic 'dă Cezarului ce este al Cezarului și lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu'. El avertizează că proliferarea fără precedent a birocraților, a grupurilor de presiune și a activiștilor sociali care, sub acoperirea statului-providență și cu ajutorul instrumentelor puse la dispoziție de organizațiile suprastatale, reușesc să impună azi societăților naționale agenda lor ostilă libertății individuale și obsedată de egalitarism *â tout prix,* desfigurează ideea suveranității legale și răspunzătoare, inversînd vechiul dicton evanghelic: și anume, atunci cînd ne lăsăm conduși nu de Cezar, ci de birocrați și activiști, Cezarului nu i se mai dă ce este al Cezarului, ci i se cedează în mod fraudulos ce revine lui Dumnezeu. Motivul? – „there is a real difference between a law which must be obeyed since ourselves have endorsed it, and a regulation or directive, which must be

intrinsec etatistă deoarece transcendența vacantă a lui Dumnezeu trebuie umplută cu ceva, iar acest ceva este Statul, în care stînga vede o Biserică seculară. Comportamentul stîngii este agresiv față de adevărata religie, deoarece oamenii stîngii ştiu bine că statul trebuie să preia toate funcțiile tradiționale ale credinței şi de aceea impun tuturor soluțiile lor ca articole de credință şi pretind adorarea lor bigotă (sub forma catehismului 'bunului progresist' – cine critică ideologiile decretate de către progresişti a fi progresiste este un monstru, un *hors la loi,* şi merită să fie decăzut din drepturile cetățenilor veritabili, adică ale celor care execută fără să crîcnească).

Dacă mecanismul prin care s-a născut modernitatea cuprinde o articulare coerentă a laicizării cu secularizarea şi cu decreştinarea, stînga reprezintă partidul politic care adoptă în mod spontan *exact* aceste trăsături. Cît timp funcția dominantă a modernității va fi secularizarea, partidul care va promova secularizarea va fi partidul irezistibil. Cît timp lumea va fi purtată de mecanismul exprimat prin formula „Cezarului trebuie să i se dea tot ce a fost în trecut al lui Dumnezeu“, stînga va fi partidul inconturnabil al scenei politice, iar votanții săi vor fi legiune.

Datorită pericolului reprezentat de adorarea statului şi de egalizarea tuturor oamenilor, adevărata miză a politicii nu mai este nici egalitatea şi nici libertatea, ci, în mod mai adînc, raportul cu tradiția. Ceea ce implică o luare de poziție față de chestiunile centrale ale acesteia: ce este omul? care este raportul lumii şi al său cu Dumnezeu? Etc. În viitorul cel mai apropiat, omul va putea fi salvat de o nouă dezumanizare numai dacă îşi va regăsi tradiția. Nu neapărat tradiția de care tocmai s-a lepădat (căci aceea s-a transformat în tradiționalism ideologic), ci faptul de a se redescoperi pe sine şi pe semenii săi ca tradiție. Nimeni nu o mai spune azi, cînd ne-am obişnuit să adorăm pe toți distrugătorii tradițiilor, dar alternativa la viața în interiorul unei tradiții este barbaria cea mai nemiloasă. Căci, în definitiv, de ce să nu extermini cîteva gîze limbute care se agită inutil, dacă tot ce se referă la identitatea lor a fost *inventat,* dacă tot ce le justifică existența a fost *construit* cu premeditare, dacă deosebirea dintre rău şi bine este pur convențională, dacă un fapt poate lua *orice*

---

set aside whenever it is imposed without a right“ (Roger Scruton, „Regulation and the Civilisation of Europe ', p. 51).

valoare, dacă nici o valoare nu va putea vreodată egala *valoarea* unui *fapt brut?* Unde totul e relativ, moartea e singura putere. Prin urmare, putem ucide în numele *corectitudinii* adoptate de consensul cîtorva societăți puternice. Dacă vechile barbarii au ucis în numele cîte unui absolut, noua barbarie va ucide în numele relativismului. Nu este deloc întîmplător faptul că toți noii relativişti *adoră* Statul.

[74] Politicul ca deschis al prezenței umane. judecata privitoare la criteriile care stau la baza deosebirii dintre 'dreapta' şi 'stînga' pare a fi judecata politică prin excelență. Dacă, aşa cum ne-a obişnuit o anumită gîndire de stînga, a fi angajat înseamnă a trăi *politic* actul prezenței tale în lumea oamenilor, atunci actul politic fundamental este, fără îndoială, judecata de situare în interiorul spectrului politic 'dreapta-stînga' . Dar este oare aşa? Cred mai degrabă că a gîndi politic înseamnă a te situa automat înaintea categoriilor de 'dreapta' şi de 'stînga' – categorii care au fost considerate politice numai şi numai pentru că sunt, în substanța lor, ideo1ogice. Într-un sens strict, ideologicul nu este decît o formă coruptă, simplificată şi derivată a politicului – şi anume, forma în care aproape tot secolul XX a înțeles să gîndească politica.

Politicul însă îmi pare a fi mai originar decît ideologicul, care nu este decît recesiv. Spre pildă, politică este decizia pentru un ideal ori un altul. Politice sunt şi opțiunile în favoarea anumitor mijloace – cele socotite a fi potrivite atingerii scopurilor fixate. A judeca politic revine, de aceea, la a formula judecăți esențialmente conjuncturale. Între banalizatul dicton al lordului Butler – *the art of the* possible –, care pune problema mijloacelor, şi constatarea cinică a lui Isaac D'Israeli *the art of governing mankind through deceiving them* –, care priveşte scopurile, politica nu poate niciodată părăsi domeniul amănuntelor irepetabile. Dacă ştiința nu există fără (ridicarea la) general, politica nu poate fi concepută fără (coborîrea la) particular. A fi în teren, cuprins în peisaj, dar încercînd să găseşti perspectiva, anume pentru a putea domina situația din teren aceasta este politica, *qua* acțiune. Dar cum se face aceasta – a fi politic? Întotdeauna, prin existența unui discurs care e public numai în măsura în care îşi articulează substanța din împrejurarea că nu poate exista fără a ține seama de opiniile care îl contrazic şi care se construieşte deopotrivă

prin acceptarea celor care îl contestă şi prin mobilizarea celor care îl aprobă. Adică, atunci cînd e să identifici căile prin care poţi atinge idealul fixat, nu o poţi face decît împreună cu alţii, indiferent că te aprobă ori ți se opun. Esența politicului ține deci de mobilizarea membrilor unei comunități în jurul unui consens mereu reformulabil, obținut prin dispută, negociere, înfruntare, compromis – dar fără întrebuințarea forței. Politicul nu ține prin urmare nici de tehnic, adică de competența *specializată a* vreunui tip particular de cunoaştere, nici de autenticitate, adică de realizarea *izolată* a individului. Politică este cooptarea acțiunii individuale în cearta discordantă a opiniilor şi limpezirea unei situații care implică statornicirea unor raporturi de putere[351] de îndată ce concertul identificării unui bine comun a fost deja realizat. Politicul, prin urmare, nu există fără identificarea unui bine comun (sursă comună a suveranității şi a autorității), adică fără punerea în mişcare a procesului prin care opiniile şi interesele celor care sunt nevoiți să trăiască împreună sunt aduse laolaltă pentru a face posibil – ceea ce înseamnă a putea să *deschidă* – acel tip de 'loc' între oamenii de interese şi afilieri diferite (şi chiar ireconciliabile), pe care ne-am obişnuit să-l numim spațiu public. E important să înțelegem că politicul este anume acest deschis dintre oamenii de interese, opinii şi afilieri diferite, construit atît pe identificarea unui bine comun, cît şi pe recunoaşterea ireductibilității lucrurilor care îi deosebesc, diferențiază şi opun pe cei care participă la el. Politicul, în sens originar, ține de punerea în evidență a posibilităților scoase la iveală de acest deschis. În sens practic, politicul se manifestă ca explorare şi exploatare a acestui deschis.

Să luăm un exemplu. Binele social comun suprem al modernității recente, *summum bonum* al ei, este, mi se pare, prosperitatea materială a tuturor indivizilor. Este acest ideal politic? Dacă e, atunci el trebuie să creeze un d e s c h i s . Or, deschisul prosperității este chiar spațiul făcut posibil de acțiunea economică – în care acest tip de bine comun care este 'patriotismul PIB-ului există numai atîta timp cît activitățile economice reuşesc să producă prosperitatea. Reuşesc ele întotdeauna? Aici intervine problema opțiunii pentru una din soluțiile care pretind că pot sluji atingerea acestui ideal: e.g., economie liberă *ver*sus

[351] Puterea ca opusă violenței; de îndată ce este întrebuințată forța fizică, puterea dispare – vezi Hannah Arendt, „Despre violență".

planificare economică (în treacăt fie zis, opțiunea pentru control economic şi justiție distributivă fiind Porunca nr. 1 a Crezului progresist). Este această opțiune în continuare politică sau este, mai degrabă, de natură pur tehnică ori, poate, de natură ideologică? Am impresia că natura anume *politică* a deciziei între economie liberă şi planificare economică (care, deci, nu ține nici de vreo cunoaştere tehnică specială, nici de opțiunea prealabilă pentru dreapta ori stînga politică) poate fi dovedită prin două tipuri de argumente. Primul afirmă că legătura dintre *această* decizie şi un set mai larg de valori, care implică binele comun al societății, este inevitabilă; dimpotrivă, dacă alegerea între o economie controlată şi una liberă NU ar face sistem cu alte valori esențiale (solidare, acestea, cu noțiunea de bine comun), atunci decizia ar fi pur tehnică şi ar ține de rezolvarea unei probleme de tip inginerесc. Al doilea argument susține, chiar şi în cazul în care alegerea ar putea fi decuplată de valorile care implică binele comun, că este imposibil să se stabilească în mod ştiințific (adică avînd un grad calculabil de certitudine şi de reproductibilitate) dacă o soluție ori alta este ştiințific adecvată.

[75] Un exemplu notoriu de taxonomie stînga /dreapta aberantă este modul în care sunt considerate azi, de către cei cu o viziune ideologică asupra lumii, instituțiile care mai păstrează vreun raport, oricît de mic, cu tradiția. Sunt suspectate ori denunțate de 'progresişti' ca fiind, în grade diferite, de dreapta, adică, în jargonul lor ideologic, ca 'reacționare', biserica, religia, monarhia, statul, elitele, familia, cultura – toate instituțiile, formale ori informale, care mai păstrează un oarecare raport de principiu cu tradiția. Pentru a condamna Biserica, s-a spus despre societatea în care Biserica ocupă un loc central că nu poate fi decît intolerantă, mizerabilă şi fanatică. Pentru a condamna Religia, s-a spus despre credința în Dumnezeu că este o prejudecată obscurantistă, un semn clar de înapoiere culturală şi mintală. Pentru a condamna Monarhia, s-a spus despre regalitate că ține de feudalism şi că reprezintă un regim politic depăşit din punct de vedere istoric. Pentru a condamna Statul modern, s-a spus despre el că nu poate arbitra cu neutralitate conflictele sociale şi că privilegiază clasele avute, cultura dominantă, genul masculin, religia creştină şi este insensibil la chestiunea etnicității. Pentru a condamna Elitele, s-a

spus că la originea lor stau privilegii sociale inacceptabile, că simpla lor existență implică inegalitatea, nedreptatea, discriminarea şi defavorizarea. Pentru a condamna Familia, s-a spus că familia întreține şi reproduce discriminarea de gen şi că nu părinții ori bunicii – în mod inevitabil conservatori – ar fi cei mai potriviți educatori ai unor 'tineri progresişti' – sintagmă prin care se înțelege, azi, tînărul eliberat de prejudecata că tradiția ar putea oferi ceva valoros viitorului. Pentru a condamna Cultura, s-a spus despre societatea în care cultura domină educația că ar favoriza privilegiile şi că, dacă nu este populară, adică 'votată' de toată lumea, ca în topurile de audiență ale emisiunilor TV, cultura – numită în acest caz, depreciativ, 'high culture' – nu poate fi decît expresia voinței de dominație a grupului de privilegiați care, vremelnic, deține puterea în societate. În mod cu totul absurd, azi s-a ajuns ca Biserica şi Religia să fie în mod spontan văzute ca fiind de dreapta, ca Monarhia să pară în ochii populari un soi de paravan al menținerii inegalității şi privilegiilor nemeritate, ca Statul să nu mai poată fi văzut altfel decît ca o conjurație de puteri vicioase, ca în elite să nu se mai poată vedea altceva decît un atentat la dreptul la egalitate al tuturor defavorizaților, în familie un bastion al propagării prejudecăților culturale, iar veritabila cultură să nu mai pară a fi altceva decît o expresie a privilegiilor şi a puterii celor care domină, opresează şi profită de pe urma exploatării.

Astăzi, într-o epocă în care radicalismul de stînga a devenit presupoziția comună de raportare la lume a majorității oamenilor obişnuiți, orice instituție care întreține cu trecutul şi cu tradiția un raport de continuitate ori de reverență este resimțită, inconştient şi involuntar, ca 'depăşită', 'învechită', 'discriminatorie', 'intolerantă', 'fundamentalistă', 'potențial represivă', 'reacționară'.

[76] Opțiunea pentru individualism şi pentru *laissez faire* economic nu este *esențialmente* de dreapta, aşa cum par a crede cei mai mulți, azi. Dacă ar fi aşa, atunci planificarea economică nu ar putea fi practicată de un om de dreapta, ceea ce este factual fals. Pentru a scoate în relief ridicolul acestei erori de judecată, Pierre Lemieux citează un pasaj din romanul *Au plaisir de Dieu,* unde Jean d'Ormesson descrie opiniile de extremă dreapta ale unui personaj din a doua jumătate a secolului al XIX-lea: potrivit spiritului epocii,

opiniile de extremă dreapta ale personajului respectiv puteau fi recunoscute după antipatia nutrită față de bani şi față de capitalismul industrial, după disprețul avut față de libertatea individuală şi simpatia față de supunerea individului la colectivitatea din care face parte, după venerația nutrită față de istorie şi față de logica necesității ei. Omul de dreapta al epocii era tradiționalist, ecologist, antinaționalist şi regionalist. Or, observă cu malițiozitate Lemieux,[352] aşa arată, în linii mari, opțiunile omului de stînga de azi. Dimpotrivă, omul de dreapta din a doua jumătate a secolului XX a recuperat valorile de stînga ale secolului care l-a precedat: el crede acum în progres, jură pe patria definită ca stat-națiune şi este convins de valoarea libertății individuale.

Opțiunea pentru economia de piață liberă pare a fi *ideologic* de dreapta numai şi numai pentru că ea este solidară cu individualismul şi cu prețul pus pe spontaneitatea şi pe libertatea individuale de către dreapta de azi. Altfel spus, numai dacă invocăm sistemul de valori al dreptei poate fi considerată opțiunea pentru economia de piață liberă, azi, o opțiune de dreapta. În sine, adică dincolo de sistemul de valori *conjunctural* al dreptei (ori al stîngii – e egal), opțiunea pentru o economie de piață liberă (ori pentru capitalism) nu este o opțiune *esențialmente* de dreapta. 'Dreapta' şi 'stînga' sunt noțiuni care au sens numai în raport cu o anumită stare de manifestare a deschisului, adică a politicului. Sensul lor depinde în mod esențial de acest deschis şi acest fapt explică de ce una însemna raportul stînga /dreapta în 1870 şi cu totul altceva în 2000. 'Deschisul' existent între oamenii cu opinii diferite, adică politicul, este foarte diferit în 2000 de 'deschisul' care permitea polaritatea stînga /dreapta în 1870. Politicul este anterior, logic şi ontologic, categoriilor de 'dreapta' şi de 'stînga' . Din acest motiv, politologia care se rezumă la a fi o teorie a deosebirilor (logice, ideologice ori istorice) dintre 'dreapta' şi 'stînga' nu este încă o veritabilă teorie a politicului. Politicul începe o dată cu 'deschisul' creat între oamenii care se înfruntă între ei în procesul agregării unei comunități vii. Nu prin forță, ci prin identificarea unui bine comun.

[77] Prin forță, politicul poate fi suprimat în multe feluri. Dar *principiul* lui nu poate fi suprimat fără ca, simultan, spațiul de liber-

[352] Pierre Lemieux, Du liberalisme â I'anarcho-capitalisme, pp. 159-160.

tate pe care singur deschisul propriu politicului îl poate institui să fie la rîndul lui suprimat. Două au fost (şi, într-o anumită succesiune, mai sunt încă) atacurile care vizau suprimarea politicului specific modernităţii: primul căuta să înlocuiască decizia politică cu soluţia *tehnică a* administratorilor, al doilea urmărea să identifice politicul cu ideologia şi, prin aceasta, să atingă certitudinea tehnocraţilor cu ajutorul gnozei ideologiilor. Dar, pentru cine cunoaşte esenţa politicului – care este manifestarea deschisului dintre oamenii ireductibil diferiţi –, reducerea lui la ingineria tehnocraţilor ori la gnoza ideologiilor este un nonsens. Pare cu totul limpede că politicul nu poate fi suprimat nici de pretenţia tehnocraţilor că ei ar putea determina cu precizie, prin natura profesiunii şi a competenţei lor, ce anume este bine pentru toţi, fără a mai trebui să treacă, în vederea atingerii acestui scop, prin procesul prin care este deschis libertăţii individuale a fiecăruia dintre noi binele comun – proces care constituie esenţa însăşi a politicului. Şi nici prin pretenţia ideologilor că ei ar deţine scurtătura care ar putea permite societăţii să evite 'mlaştina politicianistă (i.e., negocierea politică) şi 'trăncăneala parlamentară' (i.e., mecanismele instituţionalizate de formulare a deciziei comune) şi să ne conducă *direct* la binele suprem, posesia mistagogilor ideologi, care posedă gnoza.

Politicul, pe de o parte, şi ideologicul ori soluţia tehnocratică, pe de altă parte, ţin de principii care se pot suprapune, dar nu se pot substitui reciproc fără o alterare dramatică a posibilităţii înseşi de manifestare a umanului. Dacă principiul soluţiei tehnocratice apare cînd sfera deciziei politice pare să se reducă la zero, ca urmare a ideii (false) că s-a ajuns în mod definitiv la un bine comun situat dincolo de dispută şi contestare, categoria ideologicului se impune atunci cînd politicul şi-a pierdut sensul originar, de manifestare a unui deschis în opacitatea convieţuirii umane. Pretenţia recentă de a înlocui politicienii prin tehnocraţi şi oamenii politici prin administratori este o rătăcire tipic scientistă. Oakeshott a numit această eroare 'eroarea suveranităţii tehnicii'. Această pretenţie nu face decît să se substituie tăcut uneia mai vechi care, la doar zece ani de la prăbuşirea regimurilor comuniste, pare încă suficient de 'învechită' pentru a nu umbri, deocamdată, strălucirea erorii surori (ispita tehnocratică, percepută azi ca fiind mai 'modernă'), şi aceasta deoarece, prin forţa împrejurărilor, se întîmplă să fie clar mai recentă: mă gîndesc la 'eroarea ideologică', exprimată prin pretenţia tipic leninistă de a înlocui politicul prin ideologic şi

ordinea (spontană) prin organizare (voluntară). Dacă eroarea ideologică submina şi tindea să desfiinţeze economia – făcînd imposibilă prosperitatea economică –, eroarea tehnocratică subminează şi tinde să desfiinţeze partea de comunitate din orice societate paralizînd inventivitatea socială şi atrofiind spontaneitatea prezenţei sociale a oricărui individ, luat în particularitatea sa irepetabilă.

[78] Că politicul este constant devorat de ispita tehnică şi de anexionismul ideologic poate fi probat pe comparaţia dintre ideologiile cu vocaţie universalistă ale secolului al XIX-lea şi ideologiile cu tentă parohială şi managerială ale ultimei jumătăţi a secolului XX. Ideologiile secolului al XIX-lea erau universalizante, umaniste şi au fost toate elaborate de intelectuali. Prin contrast, ideologiile etnice şi naţionaliste ori cele tehnocratice din a doua jumătate a secolului XX şi-au propus să atingă grupuri restrînse şi au fost opera liderilor politici ai acestora[353] Iată, în rezumat, schema propusă de descrierea lui Daniel Bell:

	TRĂSĂTURI	IDEALURI	AUTORI
s. XIX	Universalist, umanist	Egalitatea socială şi, parţial[354] libertatea	Intelectualii
s. XX	Particularist, instrumental	Dezvoltarea economică (prosperitate asistată de stat) şi puterea naţională (uneori etnică)	Liderii politici

[353] „Ideologiile secolului al XIX-lea erau universaliste, umaniste şi modelate de intelectuali; ideologiile de masă din Asia şi Africa sunt particulariste, au caracter instrumental şi sunt create de conducătorii politici. Forţele motrice ale vechilor ideologii erau egalitatea socială şi, în sens mai larg, libertatea. Aspiraţiile subîntinse de noile ideologii sunt dezvoltarea economică şi puterea naţional" (Daniel Bell, «La fin de l'idéologie. Vingt-cinq ans apres », in *: La fin de l'idéologie,* pp. 56 ; 362).

[354] Spun 'parţial', deoarece împărtăşesc concluzia analizelor lui Ludwig von Mises referitoare la lipsa de prietenie a intelectualilor faţă de libertate (vezi conferinţele din 1958 de la Buenos Aires, traduse în româneşte sub titlul *Capitalismul* şi duşmanii săi, pp. 98-109; textul este accesibil şi pe Internet, la adresa:
http://www.misesromania.org/carti/mis capitalism/cuprins miscap.htm).

Scopul primelor era idealul unei societăți libere; scopul ultimelor este creşterea economică şi puterea (Bell se referă la mişcările din Africa şi Asia, care erau meduzate de exemplul sovietic; – NU se referă la ideologiile multiculturaliste). Ideea de societate liberă a fost idealul politic al ideologiilor universalizante. În schimb, ideologiile parohiale – atît ideologiile naționaliste (cu succes în special în societățile înapoiate economic), cît şi ideologiile manageriale, care tind să substituie omului politic reprezentativ tehnocratul, adică administratorul presupus competent (specie de ideologii avînd curs în special în societățile avansate din punct de vedere economic) – s-au inspirat din idealul politic al afirmării puterii statale, mobilizînd ideea politică-cheie a moderniății recente, care este idealul creşterii economice nelimitate (un ideal politic deja *tehnicizat).* Dacă politica secolului al XIX-lea a fost intens ideologizată, putem spune că politica ultimei părți a secolului XX, care cu siguranță deschide spre modul de a face politică al secolului care urmează, a fost puternic 'tehnologizată' – prin asta înțelegînd transformarea spațiului politic într-un soi de management *tehnic,* pentru care parlamentul, partidele politice şi corpul politic au devenit elemente de marketing de imagine, supuse tehnicilor de manipulare ale managementului electoral.

Toate aceste transformări ale politicului implică tot atîtea *tipuri* de deformări. (În termenii lui Spengler,[355] sunt pseudomorfoze ale politicului.) După deformarea politicului prin reducerea lui la o gnoză ideologică (potrivit căreia societatea nu are nevoie de sterilitatea şi egoismul luptelor politice între politicieni, ci de ideologii iluminați care cunosc legile istoriei), a urmat deformarea, încă extrem de viguroasă şi care nu dă semne că şi-ar fi istovit puterea de seducție, de a substitui politicului soluția tehnică: aceasta pretinde că într-o lume postindustrială şi postideologică, societatea nu mai are nevoie de oameni politici (deci nici de electorat, nici de alegeri, nici de parlament), ci de tehnocrați competenți şi neutri. Deplasarea de accent este şi ea semnificativă. Dezvoltarea economică (cu obsesia ei mistică – creşterea PIB-ului) a devenit o nouă ideologie numai după ce statul-provi-

---

[355] Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes, 2.* Band, III. Kapitel: „Historische Pseudomorphosen" (în special § 1, p. 227, pentnz concept). Arnold J. Toynbee, „Spengler's Concept of 'Pseudomorphosis'," in: *A Study of History,* vol. XII, pp. 670-674.

dență ne-a arătat tuturor că prosperitatea este mai uşor de atins decît libertatea. Nu libertate şi egalitate (valori politice universale), ci putere şi prosperitate (valori ideologice şi tehnice parohiale).

[79] La originea civilizației europene – via Grecia & Roma – stă decizia de a conferi libertății valoare politică supremă. Toate operele spirituale, culturale şi instituționale produse de-a lungul mileniilor de cultura europeană poartă amprenta indelebilă a acestei decizii. Libertatea este cifrul culturii europene. Dacă nu libertatea, ci altă valoare – să zicem prosperitatea ar fi stat la originea civilizației europene, atunci istoria ei, astăzi, ar fi arătat cu totul diferit. Capodoperele culturii europene ar fi fost altele, iar patosul lor secret, cu siguranță, altul. Sensul capodoperei ar fi fost diferit, scopul ei altul, motivația ei diferită. Ierarhia valorilor şi canonul valorii ar fi fost inevitabil altele decît cele pe care le cunoaştem şi din care ne-am hrănit.

După 1960 lucrurile au început să se schimbe. Preluînd o sugestie mai veche a instituirii modernității politice[356] şi transformînd-o în piesa centrală a canonului politic, la originea civilizației recente pare acum a sta decizia de a conferi valoare politică supremă siguranței materiale. Cum va arăta cultura acestei civilizații şi cum vor fi gîndite instituțiile acestui tip de cultură? Nu ştiu. Presimt însă că viitorul nu va mai acorda atenție nici libertății, nici culturii, nici măreției valorilor noastre. Aceste lucruri, deja, au încetat să mai atragă atenția. Noi, deja, vorbim în zadar. Deja, se poate spune, posteritatea noastră a devenit trecutul.

[80] După François Guizot, civilizația europeană este caracterizată de cîteva trăsături care o disting net de toate celelalte – dreptate, legalitate, spațiu public şi libertate.[357] Acestora li se adaugă un principiu al pluralismului, care pare a fi echivalent cu un principiu al temperanței: în Europa ideile care se exclud coexistă în mod natural, ceea ce a făcut, în viziunea lui Guizot, ca acea „orbire a logicii“ –

---

[356] Hobbes: *illo tempore,* la originea societății ar fi stat decizia oamenilor de a-şi schimba libertatea pe siguranța vieții.

[357] François Guizot, *Istoria civilizației în Europa,* p. 38. Prin 'spațiu public' Guizot înțelege existența intereselor generale, a ideilor publice, pe scurt, a societății (Ibidem, p. 28).

care dădea unitatea de stil a tuturor civilizațiilor antice şi care făcea ca acestea să poată fi deduse dintr-un singur principiu – să fie absentă din civilizația europeană.[358] Nu este nici un dubiu că, atunci cînd spune civilizație europeană, Guizot se referă la sistemul de civilizație edificat pe principiile religiei creştine, pe care, în fapt, îl asimilează apoi cu civilizația modernă.[359] De pildă, pluralismul temperant al culturii dialogice se afirmă, în viziunea sa, încă din Evul Mediu, altfel spus nu aşteaptă cronologia de şcoală a naşterii modernității pentru a se manifesta ca element inconfundabil al ei. Diversitate, bogăție de idei, pluralism, progres – această înlănțuire se manifestă în Europa de cincisprezece secole, spune Guizot la începutul secolului al XIX-lea: „În timp ce, în celelalte civilizații, dominarea exclusivă sau cel puțin preponderența excesivă a unui singur principiu, a unei singure forme, a fost cauza tiraniei, în Europa modernă diversitatea elementelor ordinii sociale, imposibilitatea în care s-au aflat de a se exclude unul pe altul au produs libertatea care domneşte astăzi“.[360]

Viziunea lui Guizot asupra geniului Europei invită în mod natural la următoarele reflecții. Libertatea nu este consecința adevărului, ci a pluralismului, a coexistenței opiniilor diferite. Libertatea ține în mod esențial de posibilitatea afirmării unei opinii, indiferent că e adevărată, morală. folositoare ori decentă. Paradoxul libertății ține, deci, de împrejurarea că se bazează pe posibilitatea ca minciuna, răul şi imoralitatea să existe. Căci, dacă ar exista în mod cert numai ceea ce este adevărat, moral şi frumos, care este unic, atunci libertatea ar fi nu doar inutilă, ci direct subversivă. Argumentul este următorul: dacă adevărul ar fi cunoscut cu certitudine, atunci ar fi absurd să fie tolerate opiniile false – este situația din matematică, unde producerea unei demonstrații constrîngătoare elimină definitiv pluralitatea opiniilor asupra unei teoreme date; dimpotrivă, libertatea opiniilor este justifi-

---

358 Principiul pluralismului, *op.cit.,* pp. 40-44. Esența civilizației europene, după Guizot, ține de menținerea continuă a unui dialog implicit între susținătorii punctelor de vedere aflate în competiție. Modificați de geniul Europei, aici nici măcar partizanii ideii de putere absolută nu merg pînă la capăt: ei par să țină seama, în concluziile lor, de existen)a argumentelor ideilor opuse. Pluralism şi/sau temperanță. Prin 'orbire a logicii', aici, se înțelege ducerea unei idei pînă-n pînzele albe, dincolo de orice moderație (ib., p. 42).

359 *Cf.* Guizot, *loc.cit.,* pp. 42; 43 etc.

360 *Ibidem,* p. 43.

cată numai atîta timp cît nu ştim care anume din opiniile exprimate este adevărată; de îndată ce ştim că unele sunt false, libertatea de a le susține în mod sincer, fără intenție perversă, scade simțitor. Fără complezență vicioasă, libertatea opiniilor domneşte numai acolo unde există incertitudine asupra adevărului lor. Orice apropiere de adevăr scade libertatea de a susține în mod nevicios opinii demonstrate a fi în mod constrîngător false.

Poate fi aplicat acest argument în domeniul opiniilor morale? Premodernii (Aristotel despre sclavi) şi modernii clasici (Locke despre atei şi catolici, Spinoza despre femei şi copii) credeau că da. Noi. modernii, susținem că nu.

Sunt mai multe căi. (i) Sau admitem că adevărul şi falsitatea nu sunt criterii relevante în judecata asupra opiniilor morale. Deci că e absurd să spui, spre pildă, că interdicția de a ucide ar fi cumva adevărată. Este acceptabilă această opțiune? Dacă ne acomodăm cu relativismul absolut, da. Acesta este cazul relativismului moral (care se bazează pe emotivism). (ii) Sau admitem că orice susținere democratică a unor opinii dezagreabile ori patent false constituie în sine o legitimitate suficientă pentru a nu le scoate în afara legii ori ridiculiza, în ciuda faptului că sunt considerate de majoritățile constituite ca fiind repulsive ori s-a format deja în privința lor un consens majoritar că sunt dăunătoare. În acest din urmă caz, legitimitatea pluralismului decurge din următorul principiu: trebuie admise toate opiniile care pot invoca în sprijinul lor susținerea a cel puțin unui adept. Acesta este cazul multiculturalismului. (iii) Sau admitem ca principiu imposibilitatea naturală în care se află şi ideile angajate în competiția din spațiul public de a nu se putea nici exclude intelectual, nici elimina practic unele pe altele. „Neputînd să se distrugă între ele, a trebuit ca diferitele principii să trăiască împreună, să facă între ele un fel de tranzacție. Fiecare a admis doar partea de dezvoltare care îi putea reveni; în timp ce în alte părți [ale lumii] predominanța unui principiu producea tirania, în Europa libertatea a rezultat din varietatea elementelor civilizației şi din situația conflictuală în care au trăit.“[361] Condiția este ca nici un principiu să nu fie nici complet învins, nici complet învingător. Acesta este cazul liberalismului politic, care garantează prin constituție beligeranța continuă a concepțiilor opuse şi

[361] *Ibidem,* p. 43-44.

indecidabilitatea de principiu a disputelor de opinii, refuzînd să admită atît că nu există nici 0 opinie adevărată (liberalismul respinge relativismul), cît şi că prin simplă decizie democratică ideile respingătoare ori dăunătoare pot fi legitimate (liberalismul respinge şi multiculturalismul).

CONCLUZIE. În ce priveşte judecățile morale, deoarece refuză să decidă între ceea ce este adevărat şi ceea ce este rău din punct de vedere moral, modernitatea este aprioric limitată la aceste trei opțiuni. Fie adoptă relativismul, dar atunci trebuie să admită că totul e decis prin raporturi de forță. Fie adoptă multiculturalismul, dar atunci trebuie să admită că nu are dreptul să discrimineze legal obiceiurile culturale criminale şi, deci, că nu poate respinge teoriile politice ale culturilor care se folosesc de democrație, în interiorul democrației, pentru a o distruge. Fie adoptă liberalismul, dar atunci trebuie să admită că nici măcar opiniile morale cele mai adevărate nu pot fi instituționalizate ori legalizate în mod constrîngător (aşa cum elevii, la şcoală, sunt învățați că este fals şi deci, 'interzis' să susțină că, *poate,* teorema lui Pitagora este *de fapt* falsă).

Modernitatea are succes tocmai pentru că limitările ei interne o fac să fie *programatic* neputincioasă. Modernitatea este acea viziune despre lume care îşi manifestă puterea anume prin refuzul de a merge pînă la capătul unei *singure* idei. Ca proiect politic, modernitatea este refuzul de principiu a ceea ce Guizot numea „orbire a logicii“.

[81] Şi totuşi, de ce spiritul care pare a fi inerent modernității noastre recente implică sporirea constantă a legiferării? A consolida modernitatea recentă pare a însemna, peste tot, a legifera din ce în ce mai mult, în tot mai multe domenii, din ce în ce mai complet. [362] Este

[362] Pentru Statele Unite, reprezentantul republican al statului Georgia în Congres, Bob Barr constată că, „in an age of pervasive and vast legal regulatory power ', funcția firească a justiției începe să se altereze. „After a century of furious legislative activity, there are so many laws on the books that it is possible to prosecute practically anyone for practically anything. [.. .] Because it is impossible to enforce all laws, the men and women who decide which cases to bring, decide which laws are enforced and which laws are ignored, are the arbiters of what moral code (our criminal laws) to enforce“ (“Rigging the Scales of Justice“, p. 2, col. 1). Din punct de vedere practic, consecința excesului de legislație pare a fi, inevitabil, introducerea în actul de

supusă legiferării nu numai partea de existență socială care era legată, la începuturile modernității, de vechile forme de viață, de partea 'depăşită' a existenței sociale. Dar tot ce apare nou, tot ce a devenit deja tradiție a modernității, totul este supus legiferării – acum şi mîine, din nou şi mereu. Ideea de a trăi potrivit unei legi inventate de tine este o idee tipic modernă şi, cum observa Michael Oakeshott,[363] ideea unor 'corpuri legiuitoare' ca autorități supreme şi suverane reprezintă o invenție modernă.

O explicație a acestei inflații legiuitoare a fost dată de Leo Strauss. In esență, punctul de vedere dezvoltat de el în cartea *Natural Right and History* (1953) susține că identificarea dreptului cu dreptul pozitiv este consecința respingerii dreptului natural: „A respinge dreptul natural revine la a socoti orice drept ca fiind drept pozitiv, ceea ce înseamnă că ceea ce este drept e determinat exclusiv de către legislatori şi de către instanțele de judecată din diverse țări."[364] Şi, întrucît „respingerea contemporană a dreptului natural conduce la nihilism – [şi] este identică cu nihilismul"[365], cauza veritabilă a obsesiei de a legifera fiecare aspect al vieții ține de profunda nesiguranță în care se află omul care a abandonat orice standard mai înalt decît opinia societății în care trăieşte.[366] În mod clar, cauza acestei nesiguranțe nu poate fi alta, potrivit lui Strauss, decît nihilismul.

Dar ideea că orice drept, pentru a fi cu adevărat drept, trebuie să fie un drept legiferat, ar putea fi înțeleasă şi în alți termeni. Cînd spunem că singurele drepturi garantate sunt cele pentru care există o lege pozitivă, noi de fapt subînțelegem prin aceasta faptul că, dacă nu ar exista o lege, nimeni nu ar recunoaşte realitatea a ceea ce legea e chemată să întărească, prin stipulare. Este ca şi cînd substanța modernității nu ar permite consolidarea propriilor sale practici şi stiluri de viață sub forma unei tradiții. Altfel spus, este ca şi cînd viața

---

justiție a agendei personale a celor care, prin lege, trebuie să vegheze la imparțialitatea ei, dar care, din hățişul legilor, trebuie să decidă o ierarhie a lor. Această ierarhie, evident, va fi politică. Consecința inevitabilă a excesului de legislație este ruinarea justiției, prin politizarea ei.

[363] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics,* p. 369 ("Masele în democratia reprezentativă", p. 5, col. 1).

[364] Leo Strauss, Natural Right and History, p. 2.

[365] *Ibidem,* p. 5.

[366] Ibidem, p. 3.

modernă nu ar fi capabilă să-şi producă propria sa autoritate, o dată cu reproducerea formelor ei de existenţă. 'Tradiția modernității' este o 'schemă' de funcţionare care nu se poate de la sine transforma într-un conținut. Or, ce reprezintă o tradiție, oricare ar fi ea? Nimic altceva decît transformarea spontană a formelor de viață în conținuturi stabile ale vieții. Dimpotrivă, ceea ce în modul cel mai general numim modernitate reprezintă un anumit mod de a te raporta la tot ceea ce, la un moment dat, se prezintă ca fiind deja consolidat sub forma unei tradiții. Modernitatea, pentru a se manifesta, are nevoie de un precedent şi de un succesor: legiferarea reprezintă tocmai modalitatea prin care spiritul modern suprimă şi păstrează precedentul, în prezent, sub forma unui succesor pus ca normă. Legiferarea este consubstanțială modernității şi, cu cît este modernitatea mai consolidată, cu atît este mai incapabilă să se stabilizeze sub forma unei tradiții proprii şi, de aceea, are cu atît mai mare nevoie de o legiferare sporită, mai amplă, mai amănunțită şi mai cuprinzătoare. Autorul tipic pentru obsesia legislativă a modernității, pentru dorința de a transforma în mod cît mai complet societatea prin intermediul unei legislații cît mai *ştiințific* exhaustive, este Jeremy Bentham[367] – omul care a pus la originea teoriilor sale convingerea că trecutul nu ne este de nici un folos.

[82] Regulile au apărut atunci cînd membrii comunităților mici au observat că discernămîntul – facultatea-cheie a echilibrului moral – nu este ereditar şi nici nu poate fi transmis în mod automat urmaşilor (adică uniform, mecanic şi în fiecare caz), prin educația nemijlocită a viețuirii-împreună. Membrii comunităților mici au făcut reguli pentru a corecta neajunsul originar al oricărei tradiții: acela că, deşi este formată de discernămînt şi deşi îl poate *uneori* transmite, nu îl poate întotdeauna (adică în mod uniform, mecanic şi în fiecare caz) nici crea, nici măcar forma. De îndată însă ce, prin eficacitatea regulilor de ordonare a conviețuirii, comunitățile au putut deveni comunități mari, membrii acestora s-au pătruns de certitudinea comodă că totul trebuie pus în seama regulilor şi că nimic nu trebuie să mai scape normativității *decretate.* Deşi rolul discernămîntului este capital în

[367] Mort în 6 iunie 1832, Bentham a dat dispoziție ca trupul său să fie folosit la disecții, în beneficiul ştiinței (Frederick Copleston, *A History of Philosophy,* vol. VIII, p. 8).

instituirea ca regulă a oricărui comportament care merită să supraviețuiască, în produsul finit el nu lasă nici o urmă, astfel încît regula respectivă pare a fi în mult mai mare măsură produsul unui decret, decît al unui act de discernămînt – ceea ce, din nefericire, şi este, cel mai adesea, cazul. Sunt două tipuri de memorie care se pierd, atunci cînd, în procesul socializării comportamentelor selectate natural, socializarea reglementată devine dominantă în raport cu selectarea naturală: (i) în formarea tradiției, se pierde memoria rolului jucat de discernămîntul individual; (ii) în formarea comunităților cu număr mare de membri, se pierde conştiința faptului că, în raport cu procesele naturale, spontane, guvernate de discernămînt, rolul jucat de reglementare este în mod fundamental secundar. Dimpotrivă, cînd acest secundar devine central, adică atunci cînd discernămîntul moare, ei bine, din acel moment membrii societăților *mari* vor fi intrat într-un cerc vicios, în care nu va mai exista nici posibilitatea de a beneficia de virtuțile tradiției (deoarece tradiția va fi doar regulă, doar *literă* de lege), nici şansa unui viitor care să nu semene, în principiul lui, cu toate defectele trecutului, însumate.

Orice stil cultural se naşte prin afirmarea unui anumit tip de discernămînt – simțul pentru ceea ce este mare, pentru ceea ce este divin, pentru ceea ce este eficient etc. Deopotrivă, stilurile mor atunci cînd legiferarea începe să domine asupra actului individual de judecată. Altfel spus, civilizațiile încep să se dezagrege o dată cu dispariția discernămîntului care le-a animat la formare.

[83] Ce ar trebui să fie legea? Este oare ceva care trebuie aplicat în mod *pozitiv* şi *indiferent* de situații? Este legea un inventar complet de situații permise, o contrafactuală care pune generic în lumină cîmpul posibilelor admise ori este o tablă a interdicțiilor?

Să luăm un exemplu. În cazul legii *Stamp Act,* votată în Parlamentul britanic în 1765, avem o constrîngere pozitivă, impusă tuturor coloniilor, ca toate veniturile acestora să poarte timbrul britanic. Poziția lui Edmund Burke a fost următoarea: e adevărat că Parlamentul are dreptul general de a impune taxe, dar politica bună trebuie să țină de starea de spirit a celor supuşi ei şi nu să fie în mod intransigent şi cu orice preț legalistă; ea are datoria să se adapteze circumstanțelor, altminteri produce conflict şi ruină; guvernul, prin urmare, trebuie să caute cooperarea cu supuşii, abținîndu-se de a

viola, prin legi aplicate fără înțelegerea circumstanțelor, obiceiurile deja împămîntenite ale oamenilor. Spre pildă, ca o maximă generală, guvernele nu ar trebui deloc să preia de la societate, sub forma unei legislații uniforme şi coercitive, acele forme de cooperare informală care au dovedit deja că pot reprezenta adecvat relațiile dintre oameni. Că guvernul trebuie să se abțină de a legifera în locul tradițiilor deja ori încă funcționale este o axiomă a oricărei bune guvernări. Principiul de fond invocat de Burke este acela că guvernele pot doar să prevină anumite rele, fiind în principiu incapabile să facă în mod pozitiv binele. Mai mult, se poate deduce că guvernele ar trebui să se abțină de la încercarea de a impune prin lege concepția acestora despre *binele general.* Numai principiul se legiferează, conjunctura trebuie să rămînă absolut liberă. De aceea, conchide raționamentul lui Burke, nu tot ce ar părea să permită în mod abstract o lege ar trebui cu necesitate aplicat.

Legea are o valoare mai degrabă negativă, fiind ceea ce în fizică sunt condițiile-limită: ea spune care sunt limitele admise ale acțiunii, dar nu ar trebui să se creadă că ea stipulează în mod pozitiv ce anume, în interiorul acestor limite, trebuie în mod expres să faci. Altfel spus, legislația bună nu umple complet tot spațiul acțiunilor care sunt posibile şi, deopotrivă, permise. Viziunea despre lege ca stipulare normativă *a conținutului* acțiunii transformă politica într-o mecanică irespirabilă: dacă legea trebuie să enunțe toate combinațiile posibile, atunci politica nu mai este o artă a posibilului, ci o completare mecanică a ceea ce este dinainte ştiut. Legea, în această concepție, *epuizează* realul: ceea ce înseamnă că mutilează lumea de tot ceea ce aceasta refuză implicit să admită. Explicitul ei mutilează implicitul lumii. Cădem peste *principiul* aberației totalitare: tot ce nu este explicit permis, este implicit interzis. Or, acest efect este obținut nu numai în datele societăților dizolvate de structurile statelor totalitare, ci şi în societățile care acceptă cu bună credință excesul legislativ al statelor reputat democratice. Chiar dacă se porneşte de la intenția, în principiu bună (dar periculoasă) de a uşura controlul societății asupra fazelor celor mai incipiente ale răului, atunci cînd se ajunge ca fiecare aspect al vieții să fie legiferat în amănunt, suntem fără greş confruntați cu situația în care principiul inițial al legislației democratice (este permis tot ce nu este explicit interzis) se transformă, gradual şi pe nesimțite, prin acumulare sufocantă de stipulații pozitive de tipul: 'ai

voie să faci doar asta şi asta şi asta şi cam atît' – în contrariul său (este interzis tot ce nu e explicit permis).

În mod surprinzător, numai şi numai pentru că încă mai suntem în preajma intențiilor de *naivă* bună-credință ale legislatorului, statele cele mai dezvoltate şi cele mai democratice de azi se lasă de bunăvoie îngropate într-o cantitate enormă de stipulații legislative pozitive. Prin însumare şi sistem, puzderia de legi care ne încadrează din ce în ce mai strict şi mai exhaustiv acțiunile, intențiile şi, în curînd, chiar şi imaginațiile vor sfîrşi prin a instaura *de jure* domnia *de facto* a irespirabilului. Departe de a reuşi să facă ilegalitatea imposibilă, excesul de legalitate sfîrşeşte invariabil prin a face dreptatea impracticabilă. Şi totuşi nimeni nu resimte încă o instinctivă repulsie față de legea înțeleasă ca normativ al *tuturor* posibilităților admise!

E limpede că lumea noastră suferă de un periculos surplus de legislație. Cauza? E la fel de clară: oamenii de bine de azi îşi imaginează cu inocență că acolo unde există o nedreptate trebuie imediat introdusă o lege, pentru a o interzice. Eroare! Nedreptatea nu se petrece pentru că lipseşte o lege, ci pentru că omul implicat în perpetrarea ei păcătuieşte. Ajungem astfel la miezul dezbaterii privind credința, foarte răspîndită azi, în binele şi eficacitatea actului de a legifera oricît de amănunțit asupra situațiilor private cu scopul de a uşura controlul societății asupra fazelor celor mai incipiente ale răului. Părerea mea este că nu *libertatea* de a greşi trebuie limitată, ci capacitatea de *a distinge greşit* între bine şi rău. Altfel spus, nu caut să extermin păcătosul (suprimîndu-i libertatea), ci mă străduiesc să elimin păcatul (crescînd discernămîntul, în condiții de liber-arbitru). Or, acest efect nu se poate obține printr-o dispoziție legală. Sursa greşelii nu este liberul-arbitru, cum par a crede cei care caută să legifereze *toate* aspectele vieții, ci absența ori distorsionarea discernămîntului. Prin urmare, atunci cînd greşeala apare, nu libertatea trebuie limitată, ci discernămîntul trebuie rectificat. Or, prin lege nimănui nu i s-a îmbunătățit vreodată discernămîntul. Nu discerni mai bine între bine şi rău prin interdicția de a trăi anume acele experiențe, *singurele,* prin care distincția *înnăscută* dintre bine şi rău este uneori în stare să stimuleze simțul de evidență *natural* al discernămîntului.

[84] Importanța decisivă a discernămîntului. Tablele legii au devenit necesare atunci cînd comportamentul religios nu a mai putut constitui o morală universal acceptată (de ce *nu a* mai *putut?* – răspunsul la această întrebare ascunde tot misterul istoriei universale). Tratatele de morală au apărut atunci cînd discernămîntul a început să dispară (de ce există epoci cu discernămînt sigur şi epoci incapabile să distingă între nuanțe?). În fine, legislațiile s-au impus ca necesare atunci cînd ordinea socială nu a mai putut fi menținută prin mijloace spontane, naturale. Cînd vrei să legiferezi ceva, înseamnă că o disfuncționalitate a apărut în funcționarea societății, că procesul supus legiferării nu mai merge de unul singur, în mod spontan, de la sine. Trebuie să îl ajuți pentru a se desfăşura bine. Legile, de aceea, nu sunt inocente: ele reprezintă 'suduri', 'lipituri' – într-un cuvînt: încercări de a umple un gol de funcționare naturală, cu un set de reguli inventate rațional. Umplute cu ce? Cu o teorie privind modul în care societatea funcționează şi, în mod specific, cu un mecanism capabil să explice atît ce anume nu funcționează, cît şi de ce ar funcționa, dacă acel lucru ar fi înlocuit cu altceva (cu un algoritm de tip lege). Algoritmul legii reface cu un transplant 'rațional' şi 'mecanic' țesutul rupt al funcționării sociale spontane. În fond, legea reprezintă voința rațională a omului care doreşte şi îndrăzneşte să corecteze natura. În mod radical, vocația voinței constă în suprimarea naturii. Orice lege este un substitut de natură.

Că esența legii constă din înlocuirea naturii este extrem de limpede pus în lumină de *logica* trecerii de la modernitatea clasică la cea recentă. Modernitatea clasică pleca de la starea de natură. Filozofii politici ai modernității clasice aveau convingerea că natura este standardul inconturnabil al înțelegerii politice, potrivit ideii că tot ceea ce este bun în om şi în societate nu poate fi stabilit decît prin raportare la firea omului, care posedă *naturaliter o natură umană.* Aceasta fusese şi perspectiva anticilor.[368] Presupoziția absolută (în sensul lui Colingwood) era identică: exista un dat ultim, deținător al deplinei realități, iar acest dat era natura-chiar dacă *naturalul* (adică

[368] „Nature is *the* permanent standard [...]. The state-of-nature theorists [Hobbes, Locke, Rousseaul, therefore, agreed with Plato and Aristotle that the decisive issue is nature; they disagreed about what is natural“ (Allan Bloom, *Giants and Dwarfs,* p. 322).

teoria metafizică care permitea interpretarea naturii) era conceput în mod diferit.

Dimpotrivă, modernitatea recentă pleacă de la ceea ce este inventat, construit, imaginat – deoarece oamenii recenți şi-au pierdut complet încrederea în realitatea naturii (pentru ei şi sexul a ajuns să fie o construcție de gen) şi, de aceea, acolo unde modernii clasici gîndeau în termeni de *natură,* cei recenți gîndesc în termeni de *construcție deliberată.* Partea spontaneității şi a 'aşa-întîmplatului' a fost luată de voință şi intenție. Acolo unde modernii clasici găseau că există un standard independent de convenție, accidente şi iluzii (datorate perspectivei istorice) modernii recenți nu regăsesc decît mereu şi mereu acelaşi lucru: raporturi de forțe deghizate *cu intenție* în formule cognitive pretins universale; şi anume, oriunde suntem în prezența unui 'aşa-zis' universal, trebuie imediat să înțelegem că el este un universal 'imaginat' cu intenția de a domina, de către membrii unui grup social ori ai unei clase politice care au ştiut să-şi deghizeze setea de putere în formule de cunoaştere *aşa-zis* universale. Potrivit modernilor recenți, nu există cunoaştere inocentă (adică lipsită de intenția de a domina), deoarece nu există inocență (adică o stare de natură a omului). Aşa cum nominaliştii secolului al XIV lea au dezvoltat un pronunțat voluntarism teologic pornind de la un foarte intransigent scepticism față de cunoaştere – împotriva marilor scolastici ai secolului al XIII-lea (care erau perfect încrezători în posibilitatea rațiunii de a întări credința şi a cunoaşterii naturale de a înțelege datele revelației) – tot aşa modernii recenți şi-au construit voluntarismul puterii (adică suspiciunea față de orice 'aşa-zisă' natură) avînd ca argument o funciară neîncredere în operațiunile cunoaşterii filozofice. Interpretînd creşterea cunoaşterii ştiințifice ca pe o dovadă că orice cunoaştere este interesată şi, pînă la urmă, din punctul de vedere al voinței de a domina, vicioasă, aceştia au tras concluzia că istoria e făcută de puterea şi de răutatea oamenilor privilegiați în dauna altora, tot aşa cum un ceasornicar mai înzestrat decît alt ceasornicar construieşte un ceas pe care numai el ştie să îl repare – şi toți ceilalți devin, prin acest avantaj de *savoir faire,* sclavii lui.

Principala trăsătură psihologică a unei astfel de interpretări istorice e suspiciunea. Omul recent e suspicios. El refuză tradiția, deoarece pe tradiție nu a făcut-o *tipul* său de om, ci altul, iar față de orice alt tip de om decît cel modern suspiciunea recenților e totală. În tradiție, omul

recent refuză tot ceea ce el nu a construit cu mîinile şi intenţiile sale. Tot aşa cum el caută să îi înşele pe alţii, nici tradiţia, care e făcută de alţii, nu poate fi transmisă decît pentru a-i înşela pe fraieri. Omul recent are certitudinea suspicioasă că tradiţia a fost făcută pentru a-l aservi şi trage pe sfoară. Iar omul recent o refuză, deoarece *il ne veut pas en être dupé.* Aceasta este şi raţiunea profundă pentru care omul recent respinge atît de categoric modernitatea clasică (cu acelaşi ton intratatabil şi condescendent cu care şi postmodernismul artistic ori literar respinge avangarda ori modernismul). În modernitatea clasică (cea fundată în secolul al XVII-lea), omul recent simte cu un instinct sigur resturile tradiţiei clasice. De altfel, datorită acestor resturi şi datorită afinităţii evidente a modernilor din secolul al XVII-lea cu gîndirea clasică am botezat *această* modernitate (care a rezistat aproape nemodificată *în toate datele ei* pînă la al doilea război mondial) 'modernitate clasică'. Ei bine, programul cultural al omului recent este *exfundarea* modernităţii clasice.[369] Adică *exterminarea* sistematică a tuturor resturilor de tradiţie clasică din formula primei modernităţi, cea care, prima oară în istoria omului, a gîndit tradiţia venită de la strămoşi (adică din timpul fără de timp al originii)[370] ca pe ceva care trebuie depăşit şi învins. În urma acestui fapt fără precedent, de acum înainte, actele şi doctrinele oamenilor nu vor mai putea fi sustrase timpului. Nu în sensul că se vor dovedi toate, cum de fapt în mod inevitabil şi sunt, supuse precarităţii şi trecerii, ci în sensul că temporalitatea va face de acum înainte parte din orice definiţie, din orice esenţă, din orice mod de a gîndi şi concepe lumea. Omul recent reprezintă triumful eliminării oricărei substanţe din gîndirea umană şi înlocuirea acesteia cu *timpul.* Atunci cînd originea nu mai poate fi invocată ca un temei a ceea ce rămîne, înseamnă că originea a devenit un t_0, un moment iniţial, ales în mod convenţional ca fiind iniţial, unul printre atîtea altele dintr-o curgere nesfîrşită. Cum şi Descartes a vrut-

[369] Vezi Gianni Vattimo, studiul „An-Denken, actul gîndirii şi temeiul“, pentru descrierea exfundării, şi articolul „Dialectică şi diferenţă", pentru interpretarea fiinţei ca temporalitate; ambele, în volumul *Aventurile diferenţei,* capitolele V (pp.131-161) şi VII (pp.185-219). Pentru exfundare, de asemenea, capitolul „Urmări ale hermeneuticii', din volumul *Dincolo de* subiect, pp. 101-125.

[370] „Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslasigkeit des Ursprungs zu.“ – Friedrich Nietzsche, *Morgenrothe,* Erstes Buch, § 44, p. 50.

o (în polemica sa cu Henry More[371]), în lume nu infinitul îşi joacă puterea, ci *indefinitul.* Multiplicarea fără de capăt, goana timpului, imposibilitatea de a fixa vreun termen, vreun reper, vreo haltă – acestea sunt datele revoluţiei celei mai recente. Pentru că i s-a substituit în conţinut, tradiţia a încetat să mai fie substanţial operantă o dată cu modernitatea clasică. De îndată ce modernitatea recentă a făcut să explodeze însăşi *forma* de existenţă *a oricărei* tradiţii (spre pildă, negînd cu vehemenţă existenţa unei 'tradiţii moderne'), orice urmă operantă a tradiţiei a dispărut din lume. În mod radical, omenirea nu se mai poate nici opri, nici reculege. Trebuie să gonească, altfel se năruie. Înţelepciunea omului recent e goana înainte. Cunoaşterea sa e caleidoscopul. Singura sa pace – caruselul. Iar singura breşă în relativismul său vesel şi superficial este propria sa moarte, faţă de care nutreşte terorile unui pudel răsfăţat şi bine hrănit faţă de dizgraţia stăpînei.

[85] SPIRITUL SUBVERSIUNII. Visul voluntar al ordinii se transformă, azi, invariabil, în coşmarul inevitabil al dezordinii. Chiar şi celor mai bine intenţionaţi, ordinea care le iese din mîini ca urmare a voinţei de a impune *o anumită* ordine nu mai este ordinea de odinioară – acea ordine pe care o numeam 'firească' nu pentru că era în vreun fel *naturală* (înscrisă în astre), ci pentru că avusese timp să crească împreună cu noi, pentru că, asemeni hainelor mult timp purtate, a putut să împrumute de la organismul nostru viu toate cutele şi particularităţile sale irepetabile. Orice ordine construită sau imaginată de-a gata e condamnată să devină, mai devreme sau mai tîrziu, premisa unei dezordini date. Revelaţia lumii noastre este atît pierderea lucrurilor date (toate lucrurile care ne înconjoară sunt fie construite, fie inventate: aproape nimic nu ne mai precedă pentru a ne întemeia inocenţa), cît şi imposibilitatea de a evita proliferarea

---

[371] Vezi scrisoarea lui Descartes către Henry More din 5 februarie 1649, *§ 4 (CEuvres philosOphiques de Descartes,* tome III, pp. 882-3). Potrivit lui Descartes, numai Dumnezeu poate avea atributul infinităţii, deoarece infinitatea implică necesitatea. Dacă, aşa cum vrea More, spatiul este infinit, atunci el există cu necesitate şi, deci, este Dumnezeu. Vezi comentariul lui Koyré la ace.st pasaj, în: *De la lumeu închisă la universul infinit,* pp. 93-95; discupa referitoare la atributele lui Dumnezeu de la pp.11&119 poate oferi un inecanism al elimitu~ii lui Dumnezeu din lume şi, finalmente, din'existenţă'.

dezordinilor neintentionate. „Ordinea“ spre care suntem înghesuiți de voința noastră de a ordona totul, voință făcută posibilă de puterea noastră crescîndă de a da oricui (şi lumii) orice fel de ordine, este inevitabil dezordonată. Aş numi era în care dezordinea apare ca fiind efectul inevitabil şi neintenționat al dorinței de a propune o ordine mai bună „era subversiunii“.

„Subversiv“ vine de la un cuvînt latinesc care desemnează acțiunea de a răsturna. Răsturnarea cuprinsă în subversiune era, propriu-zis, o transvaluare, deoarece, atunci cînd anume valorile erau cele supuse subversiunii, răsturnarea era, în fond, o ruinare. Spre pildă, cînd latinii spuneau *avaritia fidem subvertit* la asta se refereau. Subversiunea nu este un act venial de dislocare a înțepenirii: este o instalare în acțiunea care face posibilă ruinarea infinită. De ce se întîmplă *aşa?* Explicația mea este următoarea. Spiritul care vine în lume pentru a dezagrega ordinea veche este acelaşi care, odată ordinea veche dizolvată, descoperă că alternativa la ordinea veche nu este una din ordinile construibile, ci absența oricărei ordini în genere. Altfel spus, spiritul subversiunii este spiritul care impune lumii conştiința că nu mai există nimic *dat.* Faptul că totul se inventează înseamnă, în fond, că şi transcendența este construită, iar cultura nu e decît un construct arbitrar. Cum orice descoperire este o invenție şi deoarece tot ce a fost inventat putea să nu fie, cultura noastră este la fel de contingentă ca şi forma ceasului după care constat că timpul, în cele din urmă, mă va ucide. Spiritul subversiunii este spiritul care elimină înrădăcinarea, temeiul, realitatea argumentului fundaționist. Subversiunea este legea celui care, pornind de la contestarea *unei* ordini, antrenează în deconstrucție, cu forța irezistibilului, *orice* construcție, oricît de utilă sau de venerabilă ar fi. Adevărul subversiunii nu este decît aparent eliberarea „din minoratul în care singuri ne-am complăcut“ sau punerea în practică a îndemnului „zdrobiți orînduirea cea crudă şi nedreaptă“: adevărul subversiunii constă în aflarea faptului că, în lume, nu este de găsit nici un punct de sprijin, iar acolo unde un astfel de punct este cu putință nu există de fapt lume. Principiul subversiunii este solidar cu presupoziția că ordinea, *orice* ordine, merită întotdeauna să fie dizolvată. Or, cînd este acest lucru legitim? Numai dacă admitem că omul este tras înainte de o mişcare față de care ordinea întîrzie. Dacă subversiunea este necesară înseamnă nu doar că tipurile de ordine pe care istoria le-a cunoscut nu sunt durabile, ci şi

că temeiul *oricărei* ordini este confecţionat din neant. Principiul subversiunii este solidar cu afirmaţia: nu există un temei al lumii. Spiritul subversiunii constă în proliferarea universală a lipsei de temei. Lumea în care nimic nu mai poate în genere avea temei este lumea subversiunii triumfătoare. Noi suntem comod instalaţi în utilajul mental care ne îndreaptă vertiginos spre o astfel de lume.

Odată subversiunea instalată, nimeni, nici măcar subversivii moderaţi, nu se mai pot sustrage logicii ei. Finalitatea subversiunii este subvertirea oricărui dat, inclusiv a datului în numele căruia subversiunea a ruinat primele „imposturi '. Că totul nu este decît impostură şi arbitrar – adică *plăcere de a dispune,* aceasta este revelaţia subversiunii. Mesajul ei ne cucereşte deoarece împărtăşim măcar unele din valorile cuprinse în agenda ei *vizibilă.* În special, noi, *toţi modernii,* avem în comun cu ea setea de luciditate, voinţa nelimitată de adevăr şi exigenţa necruţătoare a acelui tip de realism, căruia subversiunea idolilor pare a-i aduce cel mai bun exemplu. Idolii, consimte orice modern, trebuie dărîmaţi. Nu neapărat pentru că ocupă o poziţie centrală, ci pentru că sunt falşi (adică pentru că sunt idoli). Dar esenţa subversiunii nu atacă falsitatea, care e o „simplă valoare logică“, ci poziţia centrală, sensul constituit, datul. Triumful subversiunii depinde de măsura în care seducţia ei ne-a convins că *orice* se află în centru sau este important este de fapt un idol. Potrivit logicii, şi anume confruntată cu *adevărul,* subversiunea este falsă pentru că nu vede în sensul constituit decît idoli, decît materie de deconstrucţie, decît minciuni ipostaziate în adevăr, decît dorinţă vicioasă de înşelare. Dar subversiunea nu se sinchiseşte de logica lui Aristotel. Lumea în care spiritul subversiunii a învins este lumea în care Descartes crede că şi afirmaţia „mă îndoiesc“ este falsă, deoarece ea nu mărturiseşte despre realitatea absolută a gîndirii, ci despre lipsa de veracitate a unui Dumnezeu care ne (şi se) înşală. Prin urmare, dată fiind apoteoza lipsei de temei, subversiunea nu poate avea un principiu intern de limitare. În jocul pe care l-a declanşat cu exasperarea noastră nu există figură de şah-mat. Spiritul subversiunii este la fel de ilimitat ca şi conştiinţa că la lipsa de temei a lumii şi a omului nu există alternativă. Orizontul subversiunii, pentru cei contaminaţi, este (vorba unui subversiv subvertit de propria sa subversiune) „indepassable“.

Ce înseamnă, în sens propriu, că judecata de subversiune nu este o judecată logică? E uşor să înțelegem ce anume este implicat în această întrebare comutînd televizorul pe MTV: ritm, accelerare, sincopă, descompunere, alternanță, progresie orizontală, alunecare-în-acelaşi. Două trăsături definitorii: proliferarea indefinită a secvențelor orizontale şi existența unui dat care se sustrage prin chiar punerea lui. Obsesia legată de subvertirea oricărui dat implică cu necesitate centralitatea timpului, deoarece anume temporalitatea are ca suport datul care se sustrage prin chiar punerea lui. Dacă singurul dat acceptat de spiritul subversiunii este datul care dispare prin chiar actul punerii lui, atunci judecățile de adevăr nu mai sunt posibile, ci numai judecățile de contemporaneitate: ce e ultim e mai „adevărat“ decît ce a fost ieri. Această idee, care fusese temeiul progresului spiritului la Hegel, a devenit azi, printr-un proces de radicală secularizare, temeiul lipsit de temei al nihilismului subversiv Absolutul prezentului nu mai are nici o legătură cu exacerbarea interpretării ființei ca prezență: dimpotrivă, el constă din evacuarea prezentului de orice alt conținut în afara succesiunii secvențelor temporale (ca în clipurile MTV). Arta tinde să devină reproducerea literală a obiectelor lumii, care se rezumă placid la un *happening* continuu. Corpul artistului devine locul predilect al artei, iar automutilarea este procedeul inevitabil al acestei literalități asediate. Judecata de actualitate se substituie oricărui tip de judecată tradițională (estetică, etică, de adevăr etc.). Tot ce *poate* fi făcut *trebuie* să fie făcut; dacă ceva este în genere posibil, atunci va fi cu necesitate real. Acest tip de vertij al posibilelor inevitabile a început atunci cînd judecata „tu eşti în afara timpului tău“ s-a impus pentru prima oară ca o descalificare fără drept de apel. Primul silogism de subversiune trebuie să fi sunat astfel: „timpul e adevărul; tu nu te afli în avangarda lui; deci te înşeli“. Adevărul subversiunii constă în faptul că tot ceea ce a fost detronat de timp şi-a pierdut prin chiar acest act nu doar puterea de radiație, ci şi veracitatea. Pe cale de consecință, adevărul poziției subversive rezultă din împrejurarea că veracitatea lumii, azi, pare a fi conținută numai în prezent. Restul trăieşte numai prin procură sau cu suspendare. Potrivit judecății de contemporaneitate, poziția anii-subversivă e falsă deoarece datul invocat în sprijinul ei nu mai prezintă în mod nemijlocit veracitate.

Un exemplu este mişcarea conservatoare. Între Edmund Burke (un *Old Whig)* şi Joseph de Maistre (un caracter căruia nu i s-a găsit încă o etichetă convenabilă) gîndirea conservatoare a parcurs toate etapele: a înțeles perfect că timpul îi fuge de sub picioare. Subversiunea începe simultan cu acutizarea conştiinței conservatoare, care păstrează „adevărul“, deşi adevărului în genere timpul i-a retras orice suport de realitate. Adevărul nu mai este *aici:* ajunge să fie ori dincolo, ori în altă parte, în trecut: utopiilor revoluționare, conservatorul le opune o imposibilă uchronie pasivă (dar furioasă, ca la de Maistre). Subversivii ştiu că revoluția este inevitabilă, iar conservatorii înțeleg că schimbarea este şi ea. De aceea opun instinctului revoluționar subversiv ceea ce Burke a numit „the inevitability of gradualness“, care nu este o soluție, ci o pesimistă amînare a degringoladei (Cioran, care a ilustrat majoritatea ticurilor de gîndire ale logicii subversive, spera, dimpotrivă, într-o „degringoladă rapidă“). În timp ce conservatorii reacționează la faptul că timpul le fuge de sub picioare, subversioniştii fug o dată cu timpul şi jură pe toate nebuniile lui, deşi îşi imaginează că îi împărtăşesc înțelepciunea. Fuga timpului este pentru ei unica realitate. Din acest motiv, spiritul care face din judecata „cel care acum a venit poartă tot adevărul“ o afirmație definitivă, fără invocarea altui temei decît timpul, tocmai a proclamat evanghelia subversiunii.

Deoarece subversiunea înseamnă domnia timpului, supremația prezentului, negarea rădăcinilor, descompunerea tradițiilor, deconstrucția lumii (etc.), putem conchide că ştiința este subversivă, capitalismul este subversiv, Revoluția Franceză e subversivă, Marx este subversiv, Lenin e subversiv, NSDAP e subversiv, Duchamp e subversiv, Andy Warhol e subversiv, asezonarea Sfintei Fecioare cu fecale[372] e subversivă etc. Să fii homosexual e subversiv. Dar, deoarece nu e mai puțin subversiv să fii heterosexual într-o lume homosexuală, regula subversiunii este supunerea voluntară la negație: contrariul şi dislocarea sunt actele subversiunii, întotdeauna în negație servilă față de ceea ce este 'pozitiv', 'stabil', 'tradițional', 'acceptat'.

[372] Cum s-a întîmplat recent la o expoziție londoneză – *Sensation,* reluată apoi la Brooklyn Museum of Arts, unde a stîrnit *doar* protestul catolicilor. Ceea ce sugerează că, în lumea noastră recentă, nu mai există decență şi bun-simț, ci doar partizanat.

Subversiunea este spiritul lui „nu se poate altfel“ şi, simultan, „se poate întotdeauna diferit“. Este, altfel spus, spiritul timpului care a devenit unica realitate. Totul depinde de context, de curgere, de caducitate, de schimbare, de efemeritate – de imposibilitatea timpului de a sta locului. Tu nu mai ai altă identitate decît contrariul, exprimată prin voința ahtiată de a disloca: o identitate recesivă, atîrnată servil de pofta afirmațiilor contrare; de lipsa altui temei decît temeiul tocmai subvertit. Plăcerea sau moartea. Dincolo de faptul că subversiunea nu poate fi la rîndul ei subvertită decît ieşind din logica ei nu se află nimic. De îndată ce s-a instalat *undeva,* subversiunea macină *totul.* Adevărul ei este solidar cu punctul de la infinit înşurubat în vîrful spiralei vertiginoase a temporalității. Cine crede în timp, nu poate crede *decît* în el, antrenat în el. Cînd timpul debordează, spiritul subversiunii inundă.

[86] LA SFÎRŞITUL MORALEI

> *Der liebe Gott steckt im Detail,* obişnuia să spună Aby Warburg. Esențialul vieții noastre, şi el, e făcut din detalii. Morala priveşte atît ordonarea acestor detalii, cît şi discriminarea lor, potrivit unei reguli de tipul 'Toate îmi sunt îngăduite, dar nu toate îmi folosesc' (Sf. Ap. Pavel,1 *Cor.,* 6,12;10,23).
>
> Principiul oricărei veritabile ordonări ierarhice este afirmația 'Dumnezeu există'. Dacă principiul nu există, ordonarea este imposibilă.

Problema pe care, azi, o avem *toți* cu morala este că *aproape* nimeni nu mai crede în mod serios că (i) morala ar fi universală ori că (ii) morala ar fi obligatorie. Facultativă şi după plac, morala nu mai este, pentru hipermodernitatea noastră triumfătoare, decît forma particulară sub care s-a întîmplat să ajungă pînă la noi, azi, tradițiile etico-religioase specifice locului unde, întîmplător, ne-am născut. Ținînd de cultură şi părînd a nu fi decît *doar o* datină, morala nu mai poate fi decît locală (după geografie şi timp), lipsită de generalitate (după conținut) şi imposibil de universalizat (după prescripții). Din aceste motive, orice om rațional din zilele noastre (şi chiar şi unul

rezonabil) va privi angajamentul față de morala sa personală cu duioşia neangajantă cu care părinții privesc speranțele inocente şi naive ale copiilor lor în ce priveşte venirea lui Moş Crăciun. Pentru a caracteriza o situație asemănătoare, Împăratul Hadrian a fost pus de Marguerite Yourcenar să rostească următoarele cuvinte memorabile: 'numai decența este publică, morala este privată'. Cu mijloacele eseului erudit[373] ori ale celui elegant[374] acest adevăr a fost de multe ori semnalat de autorii moderni care nu se complac în oportunismul mereu la modă al modei de ultimă oră.

Concepția noastră despre morală a trecut prin multe peripeții. În vremurile religioase, era dată de Zei. În vremurile teologice, a fost expresia Ordinii Creației. În vremurile iluministe, morala era recomandată în virtutea Raționalității preceptelor. ei. În vremurile ştiințifice, era primită numai acea parte din morala tradițională căreia i se putea găsi o rațiune ştiințifică de a fi (e.g., fidelitatea maritală e de urmat pentru că acest comportament este mai igienic decît cel adulter). În vremurile pozitiviste, morala devine expresia unei opțiuni stoice pentru etica cea mai lipsită de speranță (oarecum Wittgenstein continuînd pe Spinoza). În vremurile moderne, deoarece funcția vechilor zei a fost preluată de ideologiile colective de substituție, morala urmează servil ideologiile dominante. În vremurile postmoderne, deoarece funcția vechilor ideologii a fost preluată de modele identitare prin care corpul social tinde să fie reformulat într-un mozaic de corporații identitare, morala urmează servil succesiunea epidemiilor de idei primite în grupul de elecțiune. Morala, prin urmare, nu mai este astăzi decît un anumit conformism *lejer* la deprinderile liber asumate ale grupului social de identificare. Decența e de ochii lumii, morala numai pentru a scăpa de gura ei. Nu mai există, deci, nici morală în sens strict (deoarece morala ar fi presupus existența unor convingeri primite de la o instanță superioară, legitimată prin constrîngeri liber asumate şi dusă mai departe prin sancțiuni benevol acceptate), nici regulă etică în sens larg (ceea ce ar fi presupus existența unor principii pe care nici o instanță, fie ea

---

373 E.g., Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory,* 1981 (trad. rom., Humanitas, 1998).

374 E.g., Gilles Lipovetsky, Le Crépuscule du devoir. L'l;thique indolore des nouveaux temps démocratiques, 1993 (trad. rom., Babel, 1996).

politică ori ştiinţifică, să nu le poată relaxa ori elimina). Omul de azi, în ce priveşte morala, este cu totul sub vremi. Politicul, opinia publică (sub forma ei cea mai degradată: 'pot face orice, numai să nu se afle') şi ştiinţificul (adesea sub forma superstiţiilor de provenienţă ştiinţifică) – sub toate acestea stă încovoiat (şi îndoit) oportunismul moral normal al omului vremurilor noastre.

Este vreun inconvenient în această aflare sub vremi? Aparent, nu. Cît timp politicul este binevoitor (cum pare a fi cazul democraţiilor susţinute de asistenţa statelor-providenţă) şi atîta vreme cît opinia publică nu ne tiranizează cu aberaţii susţinute de nişte majorităţi agresive (cum a fost cazul în trecut cu populara cultură a rasismului ori, azi, cu somaţia de a te alinia gîndirii unice reprezentate de ideologia corectitudinii politice), cît timp ştiinţa nu a luat-o încă razna, substituindu-se discernămîntului şi cotropind cu limitările ei specifice toate domeniile disciplinare care îi stau în cale – ei bine, cît timp toate acestea nu se întîmplă, răul care se ascunde în această servitute a moralei nu sare în ochi. În schimb, dacă morala este subordonată politicului, iar politicul încetează să mai fie binevoitor şi îşi iţeşte chipul malefic (cum s-a întîmplat în cazul regimurilor totalitare), atunci lucruri tradiţional imorale – cum ar fi permisiunea de a ucide şi încurajarea de a denunţa – pot fi impuse de către statul ideologic, ca fiind morale şi legitime, tuturor cetăţenilor săi. În acelaşi fel, atunci cînd morala este subordonată opiniei publice ori ştiinţei, conţinutul moralei va putea fi *oricînd* grav distorsionat de fluctuaţiile arbitrare ale opiniei publice – decretînd ridicolă, bunăoară, *castitatea* în timpul revoluţiei sexuale a anilor '60, dar considerînd-o utilă din punct de vedere igienic după apariţia SIDA – ori de interpretările abuzive şi superstiţioase ale descoperirilor ştiinţifice – cum se întîmplă în cazul discuţiei referitoare la dreptul de a ucide fătul în burta mamei, care se desfăşoară 'ştiinţific', adică fără a face vreo referire la posibilitatea ca trupul muritor să poarte un suflet nemuritor.[375] Riscurile pierderii autonomiei moralei sunt de a nu mai putea avea, cu timpul, nici un fel de morală.

---

[375] Cînd e moral să ucidem fătul? Este el ca un neg pe trupul mamei sale, care poate fi cauterizat *ad* libitum, pentru motive de frumuseţe, de pildă? Este mama *proprietara* fătului pe care îl poartă, în felul în care fiecare dintre noi este proprietarul trupului pe care l-a primit la naştere, de la părinţii săi? Am dreptul să omor fătul şi *după* ce a început să semene cu un omuleţ adult şi i se

Problema pierderii autonomiei moralei este diferită de problema destrămării moralei tradiționale şi; cronologic vorbind, îi succedă (nu trebuie pierdut ' vedere faptul că, *en fin de compte,* orice morală tradițională este o etică religioasă). Dacă vrem să răspundem la întrebarea 'cînd a început sfîrşitul moralei?', trebuie să ne uităm spre momentul în care a început destrămarea moralei tradiționale. Abrupt formulată, toată chestiunea ține de observația că nu poți avea o morală, dacă nu trăieşti în interiorul unei *adevărate* religii. Sentimentul meu este că decalogul oricărei morale formează un sistem şi că nu pot fi eliminate anumite precepte, care nu ne plac (cum ar fi 'să nu comiți adulter'; 'să nu doreşti femeia aproapelui tău'), şi păstrate altele, pentru că *încă* ne convin (e.g., 'să nu ucizi'). Ne putem întreba, pe bună dreptate: cînd anume, renunțînd la un precept ori altul, devenim cu adevărat imorali? Astăzi nu mai există nici un fel de sensibilitate morală față de chestiunea adulterului ori a desfrînării. În schimb, păstrăm încă o oarecare sensibilitate morală față de încălcarea poruncii 'să nu furi'. Cu destule precauții, totuşi. Spre pildă, nu mai considerăm naționalizarea caselor un act imoral, deşi în decalogul tradiției noastre morale se spune: 'să nu doreşti casa aproapelui tău'. În acelaşi fel, deşi proprietatea privată este ocrotită printr-o altă poruncă a Decalogului, orice sensibilitate de stînga (adică una care, azi, este îndeobşte considerată ca fiind prin excelență iubitoare de oameni) va

---

văd deja, clar conturate, degețelele? Sau îl pot suprima numai *înainte* ca acel boț de carne să înceapă să semene în mod ireversibil cu posesorul convențional al unui suflet nemuritor? pn fond, toată problema este dacă acceptăm că, alături de plăcere, în om mai există şi un principiu înnăscut al responsabilității. Cei care susțin dreptul nelimitat de a face avort vor să salvgardeze în fața lumii principiul că fiecare om are dreptul nelimitat de a se bucura de plăceri fără a trebui să se sinchisească de urmările lor – nici dacă asta ar implica uciderea unei făpturi care este deosebită de un om pe care legea îți interzice să îl ucizi numai prin faptul că este lipsită de acte de identitate eliberate de stat.

Fireşte, aşa cum observă Charles Colson (www.breakpoint.org.), înseşi principiile civilizației iudeo-creştine sunt negate prin afirmația că au drept la viață numai copiii declarați 'persoane' şi că uciderea copiilor de o lună (să zicem) este o chestiune care, moralmente, poate fi negociată. Între multe alte exemple, vezi afirmația *filozofului* Jeffrey Reiman – „infants do not possess in their own right a property that makes it wrong to kill them' – citată, împreună cu articolul lui Peter Singer „Killing Babies Isn't Always Wrong“, în BreakPoint with Charles Colson, Commentary #000920 – 9/20/2000, „Dangerous Redefinitions: Are Newborns'Persons'?“

admite furtul gangsteresc perpetrat de stat din avutul privat al cetățenilor, sub forma diferitelor tipuri de impozitare. Mai putem fi morali acceptînd totuşi furtul? De ce atunci am mai fi imorali cînd ucidem? Cum ar mai putea delațiunea să fie un act imoral, cînd mărturia strîmbă şi minciuna sunt azi practicate de aproape toată lumea, fără nici un fel de sancțiune de conştiință ori de reprobare publică? Cazul fostului preşedinte Clinton vinovat în mod flagrant de sperjur şi de manipulare, dar 'exonerat' de vinovăție prin popularitatea de care continua să se bucure în toate sondajele de opinie -este cu totul semnificativ Spre mulțumirea tuturor 'progresiştilor', caracterul represiv al moralei a fost, în fine, complet eradicat – şi din educație, şi din şcoli, şi din cei şapte ani de-acasă. Ne-am relaxat, me-am emancipat: epoca post-morală, a unei moralități lipsite de obligații ori sancțiuni (la ce distanță de ideile lui J: M. Guyau!), deja a început. Ceea ce vreau să spun este că, prin cedările parțiale la care am consimțit, simțul nostru moral a fost deja alterat în mod ireversibil. Anumite circuite din mecanismul nostru de funcționare *morală* sunt deja arse. Ca atare, suntem oricînd pasibili de o nouă deteriorare a lor, fără a mai avea însă posibilitatea de a reacționa la arderea circuitelor *încă* aflate în funcțiune. Nu ne mai dăm seama că facem ceva rău – aceasta este forma sub care se manifestă progresele răului . Or, acest lucru se întîmplă deoarece conştiința morală ține nu de înşiruirea prescripțiilor morale, ci de integritatea *sistemului* moral. Odată deteriorată integritatea acestuia, capacitatea sensibilității morale de a mai avea discernămînt e afectată şi ea. Şi, aşa cum desfrîul ori anumite forme de furt nu ne mai stîrnesc azi indignare (pentru că, nu-i aşa, ca nişte oameni superiori, noi, modernii, ne-am emancipat de 'superstițiile' şi 'prejudecățile' moralei tradiționale), se va ajunge într-o 'bună' zi ca nici crima să nu ne mai provoace furie şi dezgust. Ne educă în acest sens pletora filmelor cu pretext polițist, care, cu ajutorul unor impecabile finețuri tehnice, ne sugerează subreptice cît de normală este crima care se sustrage sancțiunilor morale de orice tip. Cea mai puternică financiar industrie cinematografică de azi ne distrează preponderent cu *acest* tip de filme. Cu timpul, sistemul moralei va *trebui* să se destrame, aşa cum se deşiră după *orice* fir rupt țesătura unei haine croşetate.

Pe măsură ce avansez în vîrstă, am tot mai viu sentimentul că dispariția moralei tradiționale constituie o pierdere ireparabilă. Este o

pierdere pentru cei care deplîng dispariția ei şi este o pierdere pentru cei care se simt, prin dispariția constrîngerilor ei, în fine eliberați de servitute. Din păcate, procesul care începe cu abandonarea moralei tradiționale sfîrşeşte în mod necesar cu pierderea *oricărei* morale. Aici însă nu faptul de a nu trăi pe de-a întregul potrivit moralei tradiționale este important. Eu însumi, ca modern care m-am născut într-un mediu moral ce nu mai păstra nici măcar gîndul că o referință morală fermă ar fi cumva necesară, nu am trăit decît intermitent (deci arbitrar) potrivit moralei tradiționale. Faptul că morala este adeseori încălcată nici nu o falsifică, nici nu o suspendă, nici nu o anulează. Însă pentru ca morala să supraviețuiască, trebuie ca încălcarea moralei să rămînă în interiorul moralei. Acest fapt fixează limitele morale ale imoralității: morala poate fi uneori încălcată, dar nu trebuie în nici un caz abandonată. Or, noi trăim într-o lume care a abandonat orice referință morală absolută. Iar acest lucru s-a întîmplat în ciuda faptului (sau pentru) că pînă şi guvernele au ajuns să pretindă că nu îşi fac politica decît după carta drepturilor omului, în ciuda faptului (sau pentru) că preocuparea dominantă a tuturor societăților cu adevărat moderne pare a nu mai fi alta decît eliminarea cît mai completă a oricărui fel de discriminare şi în ciuda faptului (sau pentru) că toți progresiştii din lume par a nu mai avea răbdare în dorința lor de a crea în cît mai scurt timp, cu ajutorul puterii discreționare a statului, *o societate* în fine cu adevărat *decentă.* Toate aceste nobile intenții şi virtuoase ipocrizii sunt condamnate să se irosească, în cacofonia generală, ori să reuşească, în cine ştie ce nouă perversiune totalitară. Viciul lor fundamental stă în ideea aparent cea mai generoasă a Iluminismului – că ne-am putea cu adevărat emancipa moral numai prin epurarea, raționalizarea ori abandonarea moralei religioase tradiționale. Această idee falsă este, poate, ideea cea mai nefericită pe care ne-a lăsat-o moştenire frumoasa vîrstă iluministă a modernității. Într-un sens, de dialectica perversă a acestei nefericite idei a şi murit Iluminismul, ca proiect global, în epoca postmodernă.

Ca unul care cred în puterea logicii[376] şi sunt în acelaşi timp convins că logica evoluției noastre recente este corect epitomizată

[376] „Das logische Bild karm die Welt abbilden." – Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus,* 2.19.

prin formula 'dacă ceva *poate* fi făcut, atunci el *trebuie* făcut'[377] – nu mai am nici o îndoială: mişcarea prin care se va ajunge după un număr finit de paşi de la încurajarea furtului la acceptarea crimei deja a devenit un proces necesar.

[87] Durata lungă a opiniei publice era făcută de religii, comportamente instituționalizate, tradiții şi cutume. O dată cu începutul modernității, durata medie a fost dată de cărți şi de acele curente de idei care s-au impus în conştiința tuturor ca un soi de *Zeitgeist* inevitabil, necesar. Durata scurtă, adică opinia de agitație, e dată de ziare şi, în general, de mass *media.* Prin dispariția oricărei referințe la o tradiție constituită valabilă şi prin degradarea noțiunii de cultură generală (care stă sau cade împreună cu ideea de canon), teren comun al *tuturor* specialităților, opinia publică nu mai poate invoca nici durata lungă, nici pe cea medie. Rămîne, în acest ceas tîrziu al modernității, numai opinia de agitație. Opiniile au devenit aşchii de gînduri, cioburi de sentimente, artificii de senzații. *Fast food, instant love, easy fuck.* Instigat de *stilul* contrafacerilor istorice de tip Foucault şi de *beția* absorbantă a simulacrelor metafizice inventate de Deleuze, omul modern, exasperat de propria sa caducitate, nu mai vrea decît să se de-dubleze, să se de-fragmenteze, să se de-multiplice, să se de-formeze: suspendîndu-şi responsabilitatea, el a devenit adict față de instanțierile fragmentare, discontinue şi indefinit paratactice. După omul Evului Mediu, care a fost *născut* de metafizicile religioase, şi după omul modernității medii, *făcut* de metafizicile politice ale secolului al XVII-lea, omul modernității contemporane a ales să se lase *construit* după figura de stil a fărîmițării stroboscopice. Este primul tip uman *calchiat* pe modul de funcționare al unei *tehnici:* şi a anume, a mediilor de informare în masă, care au drept proprietate esențială absența conținutului privilegiat. Tehnica de transmitere a informației nu are alt conținut în afara celui pe care, *întîmplător,* îl

[377] „Every crime that *can* be committed *will* be." – Camille Paglia, Se*xual Personae, p.* 23. Să se compare acest principiu descriptiv, atit de tipic pentru umanitatea noastră recentă, cu dictonul normativ formulat de Falkland – „poate cel mai auteniic erou al Războiului civil în Anglia" – într-un ceas în care modernitatea mai era încă temperată de autoritatea tradiției: „cînd nu *e necesar* să schimbi ceva, e necesar să nu-l schimbi" (citatul şi aprecierea referitoare la Falkland sunt în: Robert Nisbet, Con*servatorismul,* p. 50).

transmite. Conținutul, pentru omul calchiat după chipul şi asemănarea tehnicii, este o consecință a exercitării formei. Esența sa este, deopotrivă, moda, instantaneitatea şi manipularea. Mileniul care începe se deschide pe această epocală descoperire a culturii *mass media:* MTV-ul ca model suprem al personalității umane.

[88] Cred că principalul defect al teoriei liberale este reducționismul antropologic. Liberalismul a postulat un tip de om care respectă regulile, ia decizii raționale, calculează riscurile, caută confortul personal şi respectabilitatea socială, prețuieşte libertatea, este generos, are cultul muncii şi al lucrului bine făcut, respectă ordinea şi o caută, fără însă a suferi tirania, este tolerant chiar şi față de intoleranță, e lipsit de pasiuni religioase, nu agreează spiritul de turmă, e capabil să se supună constrîngerilor liber consimțite (legale) etc. Ei bine, acest tip de om nu este universal: el este produsul secolelor XII-XVIII. Toată problema este că teoria liberală, mi se pare, stă sau cade împreună cu acest tip de om. Lumea comunistă a confecționat un cu totul alt tip de om, pe care malițioşii îl numesc fie 'om nou', fie *homo sovieticus:* este omul care, spre deosebire de omul liberal, nu respectă regulile, ia decizii arbitrare, nu calculează nimic, iubeşte bogăția, se dă în vînt după fațada socială, doreşte ca el să aibă totul, disprețuieşte libertatea celorlalți, e insensibil, incapabil să-şi ajute dezinteresat semenii, urăşte munca, face numai treabă de mîntuială, respectă doar forța, e intolerant, superstițios şi slugarnic, devine 'curajos' doar în turmă, e incapabil să se supună constrîngerilor legale, încalcă orice regulă (singura lui regulă este ce îi vine la socoteală), nu respectă nici un contract etc. Poți să faci liberalism cu un astfel de om?

Aş mai adăuga doar că omul format de secolele care au precedat declanşarea modernității nu a fost format de *spiritul* modern, ci de Evul Mediu. Respectul față de lege şi contract al omului liberal, raționalitatea sa, cultul muncii şi al respectabilității (în ochii comunității) sunt, toate, trăsături dezvoltate în Evul Mediu, care au putut fi încorporate în comportamentul 'instinctiv' al oamenilor numai şi numai datorită educației care a rezultat din pedagogia socială a creştinismului. O dată cu moartea socială a creştinismului, creuzetul acestei educații şi posibilitățile de formare ale acestui tip uman au

dispărut. Mai mult: nu doar comunismul a creat 'omul nou'; societățile europene şi americană de după 1955, care au produs 'eliberarea' de familia burgheză, revoluția sexuală, demistificarea 'omului natural', relativismul tuturor valorilor etc., au favorizat proliferarea unui tip uman pe care valorile liberale nu se pot baza. Acest nou tip uman, omul răsfățat al statului-providență, infantilizat de o prosperitate picată din cer şi de prezența paternalistă a unui stat mereu mai omniprezent, rebelul fără cauză, omul care a fost deprins să creadă că singurul țel în viață este sporirea plăcerii sale personale, acest tip de om, în mod surprinzător, are cîteva trăsături comune cu *homo sovieticus*: disprețuieşte ordinea, nu respectă nici o autoritate, are cultul plăcerii personale, crede că i se cuvine totul, interpretează absența privilegiilor ca pe o nedreptate strigătoare la cer, are cultul statului, pretinde totul de la societate, nu aşteaptă nimic de la efortul său personal, nu respectă onoarea contractului decît dacă îi este impusă de lege, crede că totul există pentru a-i înlesni lui plăcerile, cere tot mai mult dînd din ce în ce mai puțin etc. Cu acest tip de om datoria moare, plezirismul triumfă, iar decența devine o virtute conservatoare, adică, în ochii plebei, una reacționară.

Mă tem că, avînd la dispoziție aceste variante de 'om nou', liberalismul nu stă prea bine. Născut ca beneficiar al virtuților creştine secularizate, liberalismul a crezut că aceasta este natura umană, în genere. S-a înşelat. El a putut edifica o formidabilă civilizație materială, pe ruinele unei mari culturi spirituale, creştinismul. Liberalismul va muri deoarece condițiile sale de reproducere (materială) nu au putut reînnoi condițiile sale de reproducere spirituală. Valorile plezirismului material nu au putut educa oamenii în spiritul acelor valori care au făcut posibilă victoria liberalismului. Omul liberal era omul creştin secularizat. Omul recent este contrariul omului liberal. Avertismentul care cade ca un verdict de condamnare peste această situație de fapt este cel formulat în 1798 de cel de-al doilea preşedinte american, John Adams: „Constituția noastră a fost făcută doar pentru oameni morali şi religioşi. Ea este total neadecvată pentru guvernarea oricărui alt fel de oameni."[378]

---

[378] Comentînd acest avertisment, Margaret Thacher spunea: „The virtues prized in free countries are honesty, self-discipline, a sense of responsibility to one's family, a sense of loyalty to one's employer and staff, and a pride in

Viitorul e sumbru. El aparține omului instinctual, egoist cu ferocitate, îndrăgostit de sine, lipsit de scrupule, ahtiat de putere, superstițios şi laş, servil şi avid. Comunismul a făcut doar începutul, a cîntat uvertura. Adevăratul loc de naştere al ororilor care vor veni este o combinație între China colectivistă şi America ideologiilor extremiste care sunt cuprinse în agenda, vizibilă ori ascunsă, a corectitudinii politice. Veritabilul 'om nou', *omul recent,* dintr-o astfel de combinație ne va veni. Are o singură lozincă: „Egalitate! Egalitate!“, „Putere! Putere!“. Evanghelia sa ne anunță: „Noi vom instaura egalitatea radicală, uniformitatea deplină, forța absolută! Noi vom dărîma toți munții, vom umple toate mările, vom egaliza toate formele de relief, vom instaura egalitatea *ireversibilă!*“ Deoarece tradiția înseamnă ierarhie a valorilor, principalul inamic al *omului recent* este tradiția, cultura, spiritul Europei. Pentru această nouă barbarie, cultura înseamnă inegalitate. Deci cultura va trebui distrusă. Primul atac este distincția, tipic nord-americană, între cultura populară şi cultura elitelor, *high culture.* Cum elitele sunt diabolizate de ideologia omului recent, cultura înaltă, canonul occidental trebuie spulberate (vezi elegia lui Harold Bloom, unul dintre puținii americani care au *înțeles;* faptul că această luciditate este a unui american de origine evreiască e cu atît mai semnificativ, căci evreii reprezintă cea mai veche tradiție religioasă a tradiției noastre).

> “[D]ualitatea clasică libertate-egalitate este înlocuită, în dezbaterile actuale, de perechea libertate-securitate [socială].“[379] Libertatea tinde să fie complet înlocuită, chiar şi în meditațiile politologilor, de obsesia dizgrațioasă a bunăstării. Naționalismul etnic este treptat înlocuit de un naționalism al PIB-ului. Cu corolarul său inevitabil – „şovinismul bunăstării“[380]

[89] „În orice societate care nu recunoaşte decît bunuri externe competitivitatea este trăsătura dominantă şi chiar exclusivă. Un portret strălucit al unei astfel de societăți este descrierea pe care o

the quality of one's work“ (“All beginnings are hopeful: Challenges Facing the 215st century,“ p. 2, col. 1).

[379] Urs Altermatt, Previziunile de la Sarajevo, p. 140.

[380] Ibidem, p.133.

face Hobbes stării naturale."[381] Prin dispariția bunurilor interne şi prin acceptarea faptului că singurul etalon valoare este schimbul pe bani (criteriu extern prin excelență), competitivitatea a ajuns să fie, pentru noi, modernii cei mai recenți, singura valoare, singura legătură comunitară, singurul zeu şi singura religie: „fără virtuți nu poate exista [...] decît o recunoaştere a [...] bunuri[lor] externe şi niciodată a celor interne"[382]. Pe o cale extrem de sinuoasă (nu spunea Cioran că omul este ființa indirectă prin excelență?), noi am regăsit ferocitatea ignară a stării naturale, în plină civilizație şi cu ajutorul celor mai sofisticate mijloace tehnice. „Închipuiți-vă un băiat de treisprezece ani care stă în living room şi-şi face temele la matematică cu căştile de la Walkman puse pe urechi şi ochii la MTV El se bucură de libertățile dobîndite cu greu de-a lungul secolelor de alianța dintre geniul filozofic şi eroismul politic, consfințite de sîngele martirilor; cea mai productivă economie din istoria umanității îi asigură confort şi bunăstare; ştiința a pătruns tainele naturii ca să-i ofere minunata reproducere electronică de sunet şi imagine aidoma vieții. Şi cu ce culminează acest progres? Cu un copil puber, al cărui trup tresaltă în ritmuri orgasmice; ale cărui sentimente se articulează în imnuri înălțate bucuriei pe care o procură onanismul sau mîna ridicată asupra părinților; a cărui ambiție este să dobîndească faimă şi bogăție imitîndu-l pe homosexualul travestit, autor al muzicii. Pe scurt, viața devine o fantezie masturbațională nonstop, ambalată comercial."[383]

> Norman Manea, într-o convorbire cu Edward Kanterian[384], numeşte cîteva din trăsăturile Statelor Unite, după o experiență de 12 ani: cultul succesului, atenția acordată trupului, sănătății, regulamentelor de a face ceva în modul cel mai simplu şi mai economicos, aducerea rapidă a oricărui eveniment la dimensiunea schimbului comercial, 'invazia intimității (în contradicție cu faptul că, totuşi, în America, individualismul prevalează), peisajul politic deopotrivă democratic şi 'monetar' ori 'noțiunea de trecut, care înseamnă, adesea, ultimele două săptămîni'. Manea citează ca ilustrare pe Don DeLillo, care, în cuvîntarea de recepție a Premiului Literar Ierusalim, a spus că cel mai

---

[381] Alastair MacIntyre, *Tratat de morală, p.* 205 (o formă uşor diferită are traducerea Ligiei Caranfil din: Adrian Miroiu (ed.), *Teorii ale dreptății,* p.175).
[382] Ibidem.
[383] Allan Bloom, The Closing of the American Mind, pp. 74-75.
[384] Norman Manea, „America, Germania", p. 12.

bun lucru care i se poate întîmpla unui scriitor, lucru de care acesta se teme, dar îl şi doreşte, este să ajungă pe un T shirt – după Manea, tricoul exprimînd confortul utilitar dar şi 'ameţitoarea senzaţie a perisabilităţii comerciale, consumismul şi cronofagia cotidiene'. Conform proverbului 'A disorder on Friday became a T shirt on Monday'. Scriitorul evocă nu fără uimire această civilizaţie în care trecutul se reduce de la sine, oarecum economic, la orizontul ultimelor două săptămîni, iar democraţia, foarte reală, neîndoielnic, trăieşte sub semnul unei aspiraţii inconturnabil 'monetare'.

[90] Valul de propagandă furioasă orchestrat de 'progresişti' împotriva criticilor formulate de Allan Bloom la adresa 'revoluţiei multiculturaliste' din universitatea americană[385] ne-a reamintit că a te fi eliberat de anumite intoleranţe tradiţionale nu te scuteşte de bigotismul altora, care încă nu şi-au semnalat potenţialul distructiv. Spre pildă, acuzaţia tot mai frecventă – din partea celor care se cred 'progresişti' şi în pas cu spiritul neapărat emancipator al timpului – de 'elitism'. „Acuzaţia de elitism ", spune Bloom,[386] „ reflectă atitudinea morală a regimului nostru, aşa cum acuzaţia de ateism reflecta atitudinea morală de acum un secol." 'Progresiştii' nu combat ideile adversarilor, ci *denunţă* persoana acestora ca eretică, inumană,

---

[385] În lucrarea *The Closing of the American Mind* (în special pp. 62-137) „We are now witnessing the introduction of a new 'nonelitist; 'nonexclusionary' curriculum in the humanities and in parts of the social sciences, and with it a program for reforming the human understanding. This is an extremely radical project whose supporters pass it off as mainstream by marching under the colors of all the movements toward a more equal society which almost all American endorse. Not recognized for what it is, this radicalism can thus marshal powerful and sometimes angry passions alongside its own fanatic ones. *The* Closing *of the American Mind* was brought before this inquisition and condemned to banishment from the land of the learned. [...] The battle is not primarily, or even at all, scholarly but moral and political, and members of the reactionary rear guard are the objects of special fury, the enemies of historic destiny. What kind of man could stand in the way of deconstructionism, which according to [...] its proponents [...] will bring the millenium of peace and justice to all mankind? " ("Western Civ", Address delivered at Harvard University on December 7,1988, in: *Giants and Dwarfs,* pp. 15-16). În mod provocator, ştiind bine ostilitatea cu care avea să fie primit de audienţă punctul său de vedere, Allan Bloom şi-a început conferinţa cu adresarea ironică „Fellow elitists" (deşi, în notă sarcastică, mai nimerit ar fi fost dacă s-ar fi adresat audienţei cu formula „Comrade elitists").

[386] Giants *and Dwarfs,* p. 15.

periculoasă pentru stat şi umanitate. Pe scurt, 'progresiştii' îşi tratează adversarii ca odinioară Inchiziția pe vrăjitoare, ca în timpurile moderne antisemiţii pe evrei ori, şi mai recent, aşa cum îi vînează anti-antisemiţii de azi pe 'antisemiţii' pe care îi inventează pentru nevoile cauzei. La fel, *acuzaţia* de conservator: conservator poate fi numai *reacţionarul,* numai *privilegiatul,* numai *intelectualul vîndut* – conservator *(horribile dictu)* nu poate fi un om de bună credinţă. Motivele? Reacţionarul – din prostie, îngustime de spirit şi defazare temporală. Privilegiatul datorită resentimentului de a fi fost scos din privilegiile sale de mersul inexorabil ascendent al istoriei. Intelectualul – deoarece numai prin simonie intelectuală un autentic intelectual poate ajunge să taxeze drept superstiţie religia progresului cu orice preţ. Progresistul, cînd nu are adepţi entuziaşti (şi fanatici), nu poate avea decît *numai* duşmani. Iar aceştia sunt cu necesitate ori crapuloşi ori retardaţi. Dacă eşti uman, potrivit progresistului, nu poţi fi *decît* progresist, pentru că *trebuie* să fii progresist: adică să schimbi cu maximă frenezie totul idei, valori, cărţi, legi, comportamente – numai şi numai pentru că timpul le-a 'învechit', iar oamenii normali, nu-i aşa, trebuie să fie în pas cu timpul. Dar, dacă ne smulgem o clipă din vraja progresului-ca-datorie-intelectuală, descoperim că a fi progresist înseamnă, de fapt, a fi adeptul religiei valorilor de unică folosinţă. După întrebuinţare, potrivit logicii bigote a progresului cu orice preţ, totul se aruncă *imediat* la coş. Iar această atitudine deopotrivă superficială, ignară şi primitivă este practicată de oameni care – cum altfel? – denunţă 'consumismul' (căci toţi progresiştii sunt anticapitalişti şi abhoră societatea de consum, deşi trăiesc foarte confortabil şi profitabil de pe urma ei) şi care se socotesc în avangarda istoriei. Şi ce istorie!

[91] FIGURA INTELECTUALULUI

Clasicii. A existat un timp în care actul cognitiv prin excelenţă era contemplaţia. Cuvîntul prin care noi, azi, desemnăm construcţiile ştiinţifice abstracte şi tehnice, cel de teorie, desemna, la originea lui grecească, actul de a contempla. 'Obiectul' contemplaţiei era deopotrivă supus viziunii şi o suscita. Fie că era vorba de cele divine ori de cele neînsufleţite, accentul cădea întotdeauna mai mult pe *actul* cunoaşterii, decît pe rezultatul ei utilizabil. A obţine un rezultat se

pretează la multe neînțelegeri. Una, grosolană, seamănă cu pedeapsa adusă Niobei: mult mai tîrziu, Flaubert avea să spună că semnul prostiei e voința de a trage concluzii cu orice preț. Alta, deloc mai neînsemnată, a fost sursa tuturor devalorizărilor iluministe: cînd transferi asupra scopurilor 'materiale' rostul finalităților cîndva divine, ceea ce obții nu mai poate scăpa din ecuația care identifică scopul cunoaşterii cu profitul ei imediat. Clasicii, în vremea lor, distingeau între contemplare şi acțiune. Modernii, marcați de complexul originii pierdute, nu par să mai vadă dincolo de deosebirea dintre 'în teorie' şi 'în realitate'. (Dacă am analiza epistemologia numărării steagurilor efectuate de Pristanda, am ajunge mult mai departe decît ne poate sugera critica postmodernă a modernității.) Accentul tare, pentru clasici, cădea pe 'teoria' contemplației: aceasta ignora opoziția modernă dintre subiect şi obiect, de care noi nu mai putem scăpa şi căreia nu ştim să-i dăm de leac decît postulînd, mistic ori doar apelpisit, la capătul procesului cognitiv, o putativă unitate. Pe rostul dintre ființă şi gîndire s-a construit tot rostul filozofiei ulterioare. Pe rostul dintre contemplație şi acțiune s-a edificat postul de comandă al Rațiunii. Unde cădea accentul tare, în cunoaştere? Pe act. Atunci cînd scolasticii vor trebui să depene perfecțiunile lui Dumnezeu, ei vor opta pentru o definiție în care 'a fi în act' este în mod radical anterior, deoarece, vor argumenta (circular), în Dumnezeu toate atributele sunt deplin actuale. E clar că realitatea cunoaşterii nu era judecată, de clasici, în funcție de eficiență. Aristotel e lipsit de echivoc atunci cînd declară că adevărata cunoaştere este nu doar dezinteresată, ci se sustrage oricărui scop practic. Aristotel ar fi fost uimit să afle că motorul cercetării moderne (cauză eficientă şi cauză finală în acelaşi timp) este obținerea de profit.

Cum funcționa acest ideal cognitiv? Schematic vorbind, lucrurile pot fi descrise astfel: inteligența surprindea *realitatea a* ceea ce încerca să cunoască prin îmbrățişare, impregnare şi însămînțare; realitatea lucrului cunoscut preceda, logic şi ontologic, actul şi aparatul cunoaşterii; a cunoaşte consta dintr-o identificare, în care elementul mimat era mai important decît restul. Cunoaşterea dezinteresată era întotdeauna realistă, deoarece subiectul tratat era întotdeauna mai semnificativ decît tematizarea. Potrivit observației

făcute cîndva de Aram Frenkian,[387] grecii erau deopotrivă realişti, anti-materialişti şi anti-idealişti. Anticii nu construiau şi nici nu inventau realitatea. Antropologia voluntaristă şi sociologia relativistă a cunoaşterii, care azi formează ortodoxia programelor universitare, le erau profund străine. Accentul tare cădea în afara omului, pe ceea ce îl depăşea; iar cînd cădea pe om, omul trimitea la ființă. Noi, modernii, am spune că, față de subiect, obiectul era favorizat. Dar, spre deosebire de modernii care celebrează moartea subiectului, anticii constatau că, în ierarhia ființelor, subordonarea subiectului nu era nici arbitrară, nici înjositoare, ci, pur şi simplu, naturală. În secolul al XVIII-lea, un clasic precum Alexander Pope putea încă să mai condiționeze existența întregului de continuitatea, fără rost, a părților. Noi am spune că ființa 'valoriza' totul. Ființa era: ea nu avea nevoie de devalorizările implicate în actul de atribuire, decretare sau conferire a valorii.

În timpurile clasice, filozoful nu era un specialist al cunoaşterii, cum este azi recomandat de *curricula* moderne. El era calificat de modul în care trăia. Pînă la tabla de valori împărtăşită, genul proxim al filozofului antic nu era profesorul de filozofie modern, cu care nu avea în comun nici măcar disciplina (în sens abstract), ci sfîntul medieval (cu care împărțea competența teologică şi strădania de a-şi transforma *calitativ* viața). Nefiind un specialist al cunoaşterii, filozoful antic nu avea competențe instrumentalizabile (abaterile de la regulă sunt, de aceea, notorii: sofiştii, se ştie, pretindeau bani în schimbul 'competențelor' lor). Facultatea cognitivă era, prin urmare, conotată 'slab', în opoziție cu 'obiectul' cunoaşterii, care era conotat 'tare'. Cînd preeminența aparține ființei, şi nu cunoaşterii (cum se întîmplă în veacurile epistemologice, ca al nostru), valorile sunt resimțite ca indiscutabile, aflate dincolo de timp, sustrase degradării şi, asemeni adevărului, eterne. Dimpotrivă, cînd atributele 'tari' ale ființei (lista lor este dată în fragmentul B8 din Parmenide) părăsesc ființa şi învestesc cu soliditatea acesteia orice alt domeniu al ființării, rostul cunoaşterii creşte, iar valorile încep să întrețină legături incestuoase cu voința: epocile epistemologice văd din ființă numai

[387] Aram M. Frenkian, «~tudes de philosophie présocratique», vol. II, pp. 69 et sq.

voința şi, de aceea, interpretează orice instituire ca pe un decret al puterii, iar valorile ca pe nişte atribuiri discreționare.

Concluzie I. Care este, deci, rolul 'intelectualului' într-o epocă clasică? Nici unul. Rol social poate avea numai posesorul de competențe, specialistul. Filozoful clasic este un înțelept, iar înțelepciunea, deoarece anulează rostul dintre esență şi aparență, nu este instrumentalizabilă. Nu poți aspira la un post printr-un rost (şi reciproc). În acest rost, Bossuet abia dacă mai intră. Boileau, deja, îşi dobîndeşte poziția legiferînd: în arta pe care o numim clasică, timpul cel nou se recunoaşte prin impoziția unei reguli. Clasicismul în estetică notifică decesul vîrstei clasice a culturii.

Modernii. Abia aventura modernă a intelectualului devine, pentru intelectual, cu adevărat importantă. Modernitatea începe o dată cu specialistul, adică, în fond, cu diviziunea muncii. În timpurile noi, cuvîntul de ordine este diferențierea. Deoarece principiul individuației este interpretat ca fiind un proces cognitiv, 'ontologia' acestei dispersii a fost numită epistemologie. Cum pentru cunoaştere chestiunea ființei este secundară („Nu am avut nevoie de această ipoteză, Sire"), epoca modernă este epoca infinitei proliferări a punctelor de vedere. Una din consecințele inevitabile ale umanismului este şi relativismul radical. Dimpotrivă, de îndată ce dezertează tărîmul fermecat al ființei, absolutul caută azil în domeniul metodelor, organelor şi instrumentelor. Fiecare nouă adăpostire creează idolii pe care va jura moda filozofică următoare. Mai tare: orice mod al cunoaşterii se revendică dintr-o idolatrie instrumentală inconştientă. Lucrurile se întîmplă ca şi cînd atributele 'tari' ale ființei, ieşită de acum din actualitate, ar caracteriza, pe rînd, cîte una din facultățile rațiunii, adorată ca noua Ființă. Modernii transformă teoria într-o colecție de algoritmi formali, de raționamente, de instrumente, de metode. Rațiunea suverană a uzurpat aproape toate atributele ființei: începe epoca teoriilor şi a argumentelor infinite. Față de epoca clasică, situația s-a inversat. Tare, în sensul atributelor ființei, este numai Rațiunea. Rațiunea despică situația cognitivă originară în opoziția dintre subiect şi obiect. Prin interiorizarea rosturilor cosmologiei clasice, omul modern transformă cezurile situate de omul clasic între lumea sublunară şi cea celestă în cenzuri interne. Obiectul devine recesiv în raport cu subiectul, deoarece *întotdeauna* obiectul este fie inventat, fie construit, fie cunoscut (în sensul biblic) de subiect. Re-

ceptacul al Rațiunii, subiectul participă şi el la această suveranitate uzurpată. Cînd rațiunea s-a 'întărit', teoriile debordează, relativismul inundă, iar adevărul 'slăbeşte'. Abia o dată cu 'slăbirea' adevărului s-a creat un loc şi pentru intelectual. Dacă Rațiunea a luat postul Ființei, intelectualul a preluat rostul rațiunii. Gestionar al inteligenței care a uzurpat rosturile ființei, postura intelectualului este decretul genial, injoncțiunea universală, preluarea tuturor treburilor omului în specialitatea sa discreționară. Într-un singur cuvînt, rostul şi postul modern al intelectualului este im-postura.

O scurtă istorie a intelectualului ar cuprinde următoarele etape:

(a) Cît timp cultura nu constituia o specialitate, ci era, pur şi simplu, apanajul omului cultivat, a nu fi ignar era o chestiune de demnitate şi, de aceea, numai un om prost crescut îşi putea imagina că posedarea elementelor culturii conduce negreşit la atingerea perfecțiunii umane.

(b) Însă atunci cînd cultura a fost subordonată idealului de perfecțiune artistică, care pînă atunci fusese apanajul meşteşugarilor, a devenit clar că elementele culturii pot fi învățate, iar idealul omului cultivat poate fi instrumentalizat de un tip uman nou: născut la apusul epocii clasice, intelectualul a venit pe lume pentru a prelua de la 'omul complet' al culturilor tradiționale competența universală (posibilă numai în comunități restrînse şi, de aceea, uzurpată) şi pretenția de a fi paznicul dreptății împotriva autorității religioase ori de stat (gardian inversat al revelației). (c) În momentul în care intelectualii de după „gîndirea '68“[388] au înțeles precaritatea 'profesională' a intelectualului clasic al secolelor XVIII (Voltaire, dar şi Mme de Chastellet), XIX (Zola, dar şi Victor Hugo, care a asimilat, involuntar, ridicolul autodidact şi progresist al „omuleților“ Bouvard & Pécuchet)[389] şi XX (Céline, Sartre, dar şi drepții – Camus & Soljenițîn) – fapt petrecut simultan cu dispariția 'culturii generale' în societățile postindustriale –,

---

[388] Acest 'după' este marcat de critica efectuată de Luc Ferry, Alain Renaut, *La pensée 68 :* essai *sur* l'anti-humanisme *contemporain,* Gallimard,1988.

[389] Secolul al XIX-lea a dat trei remarcabile capodopere profetice: *Phänomenologie des Geistes* (G. W. F. Hegel,1807), *Bouvard et Pécuchet* (G. Flaubert, 1880-1881) şi *Der Wille zur Macht* (F. Nietzsche, prima ediție a unei cărți cu acest titlu apare în 1901; forma standard, cu 1067 fragmente numerotate, apare în 1906 [textul acestei cărți a fost 'construit' de Peter Gast şi Elisabeth Förster-Nietzsche din fragmentele manuscriselor anilor 1883-1888, editate sub forma unei cărți aparent unitare; în *această* formă de invenție, cu autor 'difuz' şi raționalitate 'slabă', cartea a făcut epocă).

intelectualul, ca tip uman 'specializat' în spațiul dintre *toate* profesiunile liberale (recepte ori nu), a trecut în ariergardă şi, slujindu-se de o critică devastatoare a puterii şi a rolului jucat de strămoşii săi direcți (stadiile 'a' şi 'b'), a purces, în SUA, la redactarea noii agende a viitorului, programul ideologic al 'corectitudinii politice'.

(d) Deoarece principiul politic al 'corectitudinii politice' constă în transformarea spațiului privat într-un unul supus regulilor de rigoare în spațiul public, intelectualul de după „gîndirea '68" îşi subminează una din condițiile esențiale de existență; dacă filozofii politici ai secolului al XVII-lea au căutat soluția procedurală de garantare a existenței şi inviolabilității spațiului privat, legitimînd-o prin suveranitatea individului, deconstructiviştii puritani ai 'corectitudinii politice' au voința să legifereze în spațiul privat, invocînd, împotriva individului, suveranitatea colectivă a regulii 'corecte'.

Concluzie II. Aventura occidentală a intelectualului se va încheia atunci cînd intelectualul, această figură *intermediară* (din punctul de vedere al specialităților) şi *hibridă* (din punctul de vedere al competențelor arogate) va fi predat definitiv cheia libertății *noastre* de gîndire gardienilor ideologici – fie că aceştia vor fi gardienii chemați să conserve strictețea împărțirii lumii intelectuale în specialități etanşe (epitomizați de acei *viri eruditissimi* care stîrniseră disprețul vizionar al unui Jacob Burckhardt), fie că vor fi paznicii vigilenți ai unei noi gîndiri unice (mascată profitabil de idealul generos al drepturilor omului, văzute însă ca rectificare *corectă politic a* naturii umane).

Ce trebuie reținut de aici? Că tipul pur al intelectualului nu poate exista fără realizarea simultană a cîtorva condiții prealabile: (i) un spațiu public comun, care, din punct de vedere 'profesional', să posede, funcțional vorbind; rolul pe care l-a avut în secolul al XIX-lea, în culturile occidentale, conceptul de *'culture générale';* (ii) un instrument de analiză critică, i.e., o filozofie 'deconstructivă' cu valoare ideologică ofensivă; (iii) o societate a abundenței, care să îşi poată oferi luxul finanțării alternativelor; (iv) o tradiție bazată pe autoritatea fie a religiei, fie a instituțiilor 'din bătrîni', i.e., o autoritate susceptibilă de a fi dizolvată prin proclamarea temporalității ca unic criteriu de judecată şi de valorizare. Se înțelege, intelectual nu este posibil fără existența unui spațiu public între specialități, fără un instrument deconstructiv ideologic, fără finanțare externă şi fără

posibilitatea – creată întîia dată, pentru omul occidental, începînd cu sfîrşitul secolului al XVIII-lea –, de a se instala în subversiunea atotpătrunzătoare a temporalității. Înțelegem imediat că, atunci cînd intelectualul critică, el îşi asumă exact autoritatea pe care o contestă celui criticat. Din acest motiv, critica sa nu este nici inocentă şi nici dezinteresată. El nu critică pentru a restaura, ci pentru a impune cuiva o pierdere: reparațiile sale (afacerea Calas ori Dreyfus) nu restabilesc integritatea celui vătămat, ci diminuează puterea celui incriminat de vătămare. Scopul propagandei intelectuale nu este dreptatea victimei, ci delegitimarea agresorului – ori legitimarea acestuia, dacă victima poate fi decretată, ideologic vorbind, vinovată. Aş spune, reluînd o vorbă din alchimie, că figura spirituală a intelectualului este disoluția: prin atacarea coagulantului, el dizolvă tot ceea ce este deja coagulat. Dacă toți oamenii ar fi *obligați* să aibă o specialitate, intelectualul ar dispărea. (Dar atunci ar dispărea şi cultura *qua* bun public). Într-o societate a ordinii depline (în această expresie, cel puțin unul din cuvinte trebuie pus în ghilimele), nu există rost pentru postura intelectualului. Eficacitatea acțiunii sale ține de rostul dintre competențele aleatoare pe care, în disprețul specialităților, intelectualul le pune la lucru pentru a-şi construi instrumentul deconstructiv. De îndată ce a optat, intelectualul dispare; deopotrivă, cît timp nu mimează opțiunea, declarîndu-se universal, el încă nu există. Pseudomorfoză a preotului, şamanului şi misticului la un loc, intelectualul autentic este impostor prin excelență. Invocînd o universalitate căreia el, cel dintîi, i-a distrus temeiurile de existență, intelectualul deopotrivă parazitează şi atrage aducerea-aminte. În el, deformat şi pervertit, dar încă *acolo,* încă *viu,* supraviețuieşte locul în care rostul, la începutul acestei istorii, a găsit adăpost. Post întîrziat al acestui rost uitat, intelectualul ar putea fi, înaintea desfacerii omului, ultimul adăpost. După el, 'ce' sau 'cine' mai poate fi imaginat? Ori un „dincolo de el“ – să nu uităm că, înaintea lui Nietzsche, 'omul cel nou', 'cel fără de moarte', fusese aşteptarea Sfîntului Pavel – ori o regresiune ireligioasă la una din sîngeroasele şi, deopotrivă, banalele religii laice ale „rectificării omului prin utopie“.

Concluzie III. Omul, al cărui adăpost 'spiritual' *în timpul morții* lui Dumnezeu a fost intelectualul, ce va deveni acum, *după* moartea lui Dumnezeu? Chip şi imagine a ființei care nu mai este, ce rămîne să mai fie omul? Să notăm, în încheiere, că omul a început prin a avea un

nume şi a culminat, în temporalitate, ca purtător al unui chip. Nici în nume, nici în chip nu ne mai putem întoarce, deoarece, pe de o parte, originile la care putem reveni nu sunt originile dintîi şi, pe de altă parte, prin cunoaşterea originii, creşte lipsa de semnificație a originii înseşi.[390] Rămîne să interogăm ființa de după nume şi de după chip, în lumina acestui îndemn enigmatic – „Fiți trecători“, pe care *Evanghelia după Toma* l-a consemnat pentru noi, *în trecere,* de pe buzele lui Iisus *Înviatul.*

[92] Auzim mereu în jur că omenirea are nevoie de informație, de tot mai multă informație. Că remediul la toate problemele noastre este revoluția informatică. Ei bine, dintotdeauna oamenii au fost fascinați de transportul informației şi chiar şi cei mai inteligenței au nutrit speranțe deşarte în ce priveşte virtuțile *spirituale* ale facilităților de a transporta informația. Tocqueville, una din mințile cele mai perspicace şi mai *profetice* ale umanității, a căzut şi el în eroarea de a crede, spre pildă, că sistemul poştal este o „extraordinară legătură între spirite“.

Evident, la fel de puțin, ca poşta, nici Internetul nu este. Uşurința de a transporta informație şi facilitarea accesului la ea nu rezolvă problema dificultății omului de a comunica cu semenii săi şi nici nu micşorează distanțele dintre noi. Formule de tipul: „Poşta, această extraordinară legătură între spirite“, „Computerul, acest formidabil instrument de a stăpîni mai profund cultura“, „Internetul, această rețea de înfrățire între toți oamenii lumii“ – sunt toate false şi greşit orientate. Viciul lor ține de clasa aşteptărilor prost plasate. Aşa cum virtuțile prost plasate ne transformă în apucați, aşteptările prost plasate ne falsifică speranțele, ajungînd să nu mai ştim ce aşteptăm, de bine ce ne-am instalat în confortul răspunsurilor prost găsite. Căci, în mod evident, nu informația este cea care ne lipseşte, cu atît mai puțin creşterea nelimitată a cantității *brute* de informații. Heraclit, referit de Diogenes Laertios, ne avertizase deja că „mulțimea cunoştințelor nu te învață să ai minte“, cu argumentul decisiv, azi uitat, că informația nu poate fi organizată decît prin discernămînt, care, pentru gîndire, este asemeni însuşirii de a pilota în condiții vitrege o navă pe mare. Poate că nu este inutil, într-o vreme atît de marcată de moda paradigmelor şi

---

[390] Nietzsche, *Morgenröthe,* Erstes Buch, 44, p. 50.

de superstiția incomensurabilității lor, să definim discernămîntul în termeni de incomensurabilitate a criteriilor. Discernămîntul este facultatea de a decide, în condiții de incomensurabilitate a criteriilor, atît valoarea relativă a paradigmelor incomensurabile, cît şi dezirabilitatea teoriilor morale bazate pe acestea. Spre pildă, calculul 'felicific' propus de Bentham se bazează pe comparabilitatea tuturor criteriilor pentru care îmi propun să evaluez durata, preferința de timp, probabilitatea şi gradul de intensitate.[391] În absența comparabilității, acest tip de calcul (atît de drag modernilor) ar mai putea fi efectuat numai apelînd la discernămînt. Dar, dacă apelează la discernămînt, încetează să mai fie calcul (deoarece calculul se bazează pe suspendarea oricărui raționament, cu excepția procedurilor formale de operare). Prin urmare, avem următoarea dilemă: fie modernii au dreptate şi discernămîntul este inutil (deoarece, cum susțin ei, orice e cu adevărat important pentru o civilizație emancipată de superstițiile trecutului poate fi calculat cu un grad oricît de mare de precizie), dar atunci trebuie să admitem că deciziile bazate pe existența paradigmelor incomensurabile (recunoscută de moderni) sunt aporetice, arbitrare şi, deci, iraționale; fie discernămîntul este cheia de boltă a oricărei întreprinderi umane demne de acest nume, caz în care nu totul poate fi redus la calcule şi algoritmi, iar deciziile care implică criterii incomensurabile sunt posibile fără a fi nici arbitrare, nici iraționale, dar atunci modernii se înşală. Fireşte, modernii se înşală. Unde, însă? Viciul modernității nu este ideea de a calcula totul (aceasta este, cel mult, o eroare – şi anume, una de discernămînt). Viciul modernității e de găsit în voința de a exclude din ființă tot ceea ce nu se poate calcula. Că singura ființă receptă este cea calculabilă. Prin urmare, modernul nu se înşală în detaliul principiului, ci prin ignorarea adevărului că există domenii de valabilitate limitate pentru fiecare principiu în parte. Spre pildă, *un felicific calculus* în sensul lui Bentham poate fi făcut în mod rezonabil, atunci cînd există numai diferențe cantitative între plăceri, iar criteriile implicate în evaluare sunt comensurabile (i.e., atunci cînd nu se adună mere cu pere, ci

[391] J. Bentham, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Ch. 4.

numai mere cu mere şi pere cu pere)[392] Modernul însă greşeşte atunci cînd doreşte să aducă întreaga existenţă sub dominaţia geloasă a unui acelaşi, unic, criteriu modern de existenţă – *Gestell, arraisonnement* – atît în timp, cît şi în spaţiu. Adică atunci cînd declară că albul e negru numai şi numai pentru a putea, prin intermediul acestei falsificări, să facă acele calcule care, îndeobşte, le permit într-un mod atît de extraordinar modernilor să domine lumea şi să excludă sistematic din ea orice refuză să se supună acestui tip de identificare: 'tot ce e alb, e negru; ce nu e nici alb (în acest sens), nici negru, nu există'.

---

[392] Cf. Copleston, *A History of Philosophy,* vol. VIII, p. 12. Vezi, pentru rolul preferinţei de timp în rezolvarea incomensurabilelor etice (plăcere vs. virtute ori viciu), discuţia lui P. P Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane,* vol. V, pp. 54-57. Evident, nu este deloc clar de ce, în critica lui Bentham, preferinţa de timp implicată în criteriul ascetic (fiţi virtuoşi acum pentru ca mai *tîrziu* să puteţi primi fericirea veşnică), care este considerat de el ca fiind contradictoriu, ar trebui să fie esenţialmente altceva decît preferinţa de timp implicată în *Deontologia* sa (fiţi prudenţi cu plăcerile de acum pentru ca mai *tîrziu* să nu plătiţi o dobîndă cămătărească pentru ele), care este considerată raţională şi realistă în cel mai înalt grad. Faptul că Bentham nu face decît să reia în registru secular formule tradiţional religioase, distorsionîndu-le prin reducţionism, este mai mult decît evident (în Evanghelie: 'Nu strîngeţi comori pe pămînt, pentru că sunt trecătoare, ci adunaţi-vă comori în cer, deoarece pe acestea nu le poate strica nimeni'; la Bentham: 'Omul virtuos adună, pentru viitor, un tezaur de fericire; omul vicios, dimpotrivă, este un risipitor, care cheltuieşte fără socoteală venitul său de fericire'). La Bentham, ca la majoritatea modernilor, nici calculul, nici raţionalitatea nu sunt noi. Nouă este voinţa de a gîndi *aceeaşi* schemă tradiţională a moralei sub constrîngerea afirmaţiei „Gott ist tot“ – afirmaţie care le pare tuturor modernilor afirmaţia realistă prin excelenţă. De altfel, principiul utilitarismului, cel puţin aşa cum apare acesta la Hume (din care Bentham mărturiseşte că s-a inspirat) – `Ce urmăresc oamenii în tot ce fac, oricît de diferite ar fi căile pe care se îndreaptă? Nu urmăresc decît să realizeze ceea ce le este folositor şi să înlăture ceea ce le este vătămător' –, ca un calcul raţional al consecinţelor previzibile, este irefutabil. Ceea ce îmi pare a fi refutabil este scoaterea din „aritmetica plăcerilor“ preconizată de Bentham a acelor 'plăceri' şi 'suferinţe' care sunt legate de acceptarea faptului că lumea în care trăim, în mod realist, este lumea pentru care afirmaţia „Dumnezeu există“ este o afirmaţie adevărată. De altfel, o corecţie a acestui tip de reducţionism uman – omul lui Bentham este, în fond, asemeni centrului molecular de atracţii şi respingeri mecanice propus în fizică de programul de cercetare Boscovici-Laplace *(cf.* Duhem, *L'Évolution de la Mécanique,* pp. 26-28; 41-43; *71-75)* – au simţit nevoia să aducă şi utilitariştii: e.g., J.S. Mill vorbea de 'facultăţi mai înalte ale omului' etc. Despre caracterul insuficient al acestei completări a benthamismului, vezi Copleston, *loc.cit.,* pp. 31-36.

Din acest motiv, ceea ce ne lipseşte cu adevărat este, în mod evident, *înțelepciunea* – nu noua, nici recenta, ci vechea *bună* înțelepciune. Şi, deoarece cauza problemelor noastre nu ține deloc de faptul că avem prea puțină informație, antidotul la ele trebuie căutat mai degrabă în zona discernămîntului, decît în acumularea de informații; prin urmare, am avea nevoie mai degrabă de ceva de ordinul inteligenței şi al caracterului, decît de ceva de ordinul *tehnicului.* Această afirmație are valoarea unui principiu universal şi este contrariul a ceea ce, de aproape o jumătate de secol, a ajuns să reprezinte un soi de axiomă de serviciu a modernității recente – preferința sistematică acordată preciziei impersonale a regulamentelor, față de riscul *personal* de a uza de facultatea imponderabilă a discernămîntului. De aici cultul bigot pentru informația diluvială, disprețul față de spiritul de finețe şi celebrarea nerezonabilă a rațiunii tehnice. Or, aşa cum ne reaminteşte oportun Anthony Daniels,[393] „singurul antidot [la proasta folosire a ştiinței] nu este mai multă informație, ci înțelepciunea, care în acest sens constă în simțul perspectivei. Căci informația lipsită de perspectivă e ca un grafic căruia nu i se cunoaşte semnificația axelor: informația fără perspectivă este o formă mai înaltă de ignoranță.“ Este ca şi cu aservirea morală a celui obişnuit să folosească mai degrabă maşina decît sufletul. Raționamentul a fost făcut de Georges Bernanos în 1947: „Primejdia nu rezidă în multiplicarea maşinilor, ci în numărul mereu crescînd al oamenilor obişnuiți, încă din copilărie, să nu dorească decît ceea ce pot oferi maşinile. [...] Primejdia nu este să sfîrşiți prin a adora maşinile, ci să urmați orbeşte colectivitatea – dictatorul, statul sau partidul – care posedă maşinile, vă dă sau vă refuză ceea ce produc maşinile. [...] Primejdia rezidă în omul pe care această civilizație se străduieşte să-l formeze.“[394]

---

[393] „The misuse of science“, Talk given on 18th November 1999 at The Institute of United States Studies of The University of London.

[394] Georges Bernanos, *La France contre les robots,* pp. 239 sq. (acest pasaj figurează numai în textul manuscris; reformulată, aceeaşi idee apare în textul publicat în 1947 la pp. 89;111;123). Despre noile nevoi create în mod artificial de maşină, vezi p. 89. Trebuie spus că Bernanos se adresează aici *imbecililor,* vastă categorie de oameni cu definiție flotantă – «ce bétail que les démocraties ploutocratiques, marxistes ou racistes nourrissent pour l'usine et le charnier » (pp. 44 sq.). Pentru o definiție a imbecilului în legătură cu Intelectualul (descris la p. 33), vezi pp.114 sq. 'Imbecilul colectiv' al lui

Cu timpul, va trebui să descoperim că, fără discernămînt, cultul pentru acumularea a cît mai multă informație nu este decît o formă sofisticată de barbarie, bazată pe glorificarea stupidă a ignoranței, în cele două forme care fac legea în lumea globalizată de azi: cultul vanitos al specializării înguste şi aversiunea consumatorilor de cultură populară pentru ceea ce ei şi turiferarii lor populişti, cu resentiment şi aroganță, numesc 'cultura elitelor' (evident, pentru oamenii de discernămînt, un nonsens şi o formă de mitocănie).

[93] Argumentul popular împotriva 'culturii înalte' este pretinsul dispreț al acesteia față de nivelul de înțelegere al 'maselor' – pe scurt, ceea ce azi, cu o anumită satisfacție dezaprobatoare, a început să fie denumit caracterul ei *elitist.* Istoric vorbind, argumentul este complet fals. „În epoca puterii aristocratice“, ne reaminteşte Neagu Djuvara, „Calderon şi Shakespeare scriau un teatru pentru mulțime. Într-o epocă a puterii maselor, Ionescu şi Beckett scriu pentru un public de inițiați. [...] Între muzica lui Rossini şi aceea a lui Beethoven nu există decît o diferență de grad. Între muzica lui Hindemith şi muzica accesibilă marelui public există o diferență de natură. Arta contemporană, în toate manifestările ei, este o artă pentru inițiați.“[395] Cultura înaltă a devenit 'înaltă' – adică ceva elitist în sensul de autist – abia atunci cînd a încetat să mai fie gustată de publicul larg. Sunt dispus să îl consider pe 'autistul' Beckett un autor de 'cultură înaltă' – în sensul postmodern, resentimentar al termenului –, dar mi se pare complet nerezonabil să îl socotim pe *popularul* Shakespeare un autor 'elitist'. Beckett nu face sală plină decît cu 'elitişti', în timp ce Calderon, de pildă, continuă să amuze şi azi publicul larg, întocmai ca orice veritabil autor popular. În schimb, potrivit distorsiunii încurajate de acest *Zeitgeist,* oamenii serioşi de azi au oroare să nu devină prea populari. Hayek a fost mult timp considerat de *viri eruditissimi* ai vremii sale un autor neserios – datorită succesului la public al cărții sale *The Road to Serfdom.* O carte de teoria istoriei publicată de un autor academic contemporan care să aibă popularitatea lucrărilor lui Oswald Spengler de filozofia istoriei l-ar descalifica definitiv pe autor

---

Bernanos este omul care ştie fără să înțeleagă; unealta oarbă, care acționează în sensul propriei distrugeri, deoarece şi-a pierdut integral instinctul şi exigența libertății.

[395] N. Djuvara, Civilizații şi tipare istorice, p. 162.

în ochii colegilor de breaslă. Imaginați-vă *Historische Orientierung* de Jörn Rusen vîndută, asemeni lucrării lui Spengler *Der Untergang des Abendlandes,* în 4 ani în 47 de ediții! Deosebirea majoră, dincolo de metodologii şi sisteme de gîndire, este că, asemeni clasicilor 'culturii înalte', Spengler (sau Djuvara însuşi) poate fi citit de orice om cultivat, în timp ce Rusen este un autor pentru inițiați, adică numai pentru specialişti. Nu înțelegi mai bine lumea citindu-l pe Rusen, ci capeți o idee mai clară (de fapt, remarcabil de clară) privitoare la problemele de culise ale disciplinei academice numite teoria istoriei, în schimb din lectura lui Djuvara capeți o viziune globală asupra lumii, care îți permite să pricepi mai bine lumea în care te mişti (chiar dacă, factual, anumite detalii de informație pot fi dovedite ca false; sensul însă nu este factual, iar o *Weltanschauung* nu poate fi falsificată). Specialiştii nu pot furniza *Weltanschauung,* iar cititorul popular are nevoie de viziuni, de imagini simbolice, de hrană spirituală. Cultura este hrană spirituală numai dacă se poate înscrie în circuitul imaginal al sensurilor. Or, cultura de specialitate s-a constituit *qua* literatură de specialitate tocmai prin excluderea sistematică a circuitului imaginal al sensurilor. Deoarece nu mai există cultură generală, publicul alfabetizat a rămas un consumator de subcultură populară, astăzi confruntîndu-ne cu paradoxul unei lumi în majoritate ignară, în condițiile în care mijloacele de a nu fi ignară sunt realizate. Dacă proiectul iluminist propunea alfabetizarea şi educația ca remediu la starea de incultură şi minorat a omului, epoca modernă a realizat alfabetizarea ratînd educația. Dacă specia prevalentă în mediile de specialişti este tipul intelectualului incult, tipul prevalent în mediile populare este incultul cu alergie la „cultura înaltă" şi la purtătorii ei tradiționali, intelectualii.

[94] DISCERNĂMÎNT, SPIRIT FALS ŞI ERUDIȚIE RECENTĂ. Aparent, nimic nu este mai admirabil decît cititul. Orice educator responsabil îl recomandă. De aceea, îndemnul de a citi – oricît, orice, oriunde şi în orice fel – pare a fi mult mai rațional decît îndemnul de a scrie orice, îndemn lansat la mijlocul secolului al XIX-lea, pentru a stimula cultura română, de Ion Heliade Rădulescu. Din îndemnul de a scrie orice şi oricum a ieşit cultura noastră modernă,

despre care I.P. Culianu scria în 1982 că, privită fără speranță teologală, „se reduce la nimic“[396].

Ce a ieşit din pletorica exortație de a citi *tot* şi *oricum?* A spus-o Schopenhauer, despre foarte mulți învățați: „s-au tîmpit de Citit“[397]. A întărit-o şi Nietzsche, cu privire la publicul larg: „încă un secol de cititori şi spiritul va începe să se împută“[398]. Ei bine, secolul a trecut. Cam tot atunci cînd Culianu evalua, pe cazul românesc, rezultatele culturii bazate pe scrisul *oricum,* deveniseră evidente şi în cultura mai mare impasurile spre care te împinge cititul lipsit *de măsură.* Aceste impasuri, de la apologeții lor, au primit numele recesiv şi banal de postmodernism.

Dacă definim postmodernismul ca fiind arta de a citi texte clasice în cheie improprie, atunci înțelegem că postmodernismul filozofic este o subclasă deviantă a tradiționalei hermeneutici. De exemplu, postmodern este cel care crede cu toată convingerea (dar nu perfect inocent) că a citi în cheie homosexuală versul lui Wordsworth *„a poet could not be gay“* nu este un act de prostie, ci unul de 'deschidere', de 'situational awareness', de 'interpretare ironică' . Teoria textului lipsit de autor nu este decît legitimarea cititului alandala – filozofic vorbind, este justificarea *ex post facto* a gustului pentru hermeneutica în cheie arbitrară. Or, dacă ne amintim că, originar, hermeneutica fusese o tehnică canonică de citire a textelor sacre, apare limpede contextul polemic şi sacrileg al unei concepții despre sens care, prin eliminarea *şi* a autorului (ultima *urmă a* Creatorului), desăvîrşeşte, în lumea textelor inventate, procesul pe care îl declanşase Laplace cu refuzul de a se mai sluji de 'ipoteza Dumnezeu', în explicarea lumii 'textelor' *create* (natura, cosmosul). Adepți ori adversari ai postmodernismului, noi toți suntem azi practicanții săi involuntari, atît în ce priveşte

[396] Ioan Petru Culianu, „Cultura română?“, în: *Păcatul împotriva spiritului,* pp. 190-198.

[397] „Daher kommt es, dass wer sehr viel und fast den ganzen Tag liest, dazwischen aber sich in gedankenlosem Zeitvertreibe erholt, die Fähigkeit, selbst zu denken, allmälig verliert, – wie Einer, der immer reitet, zuletzt das Gehn verlernt. Solches aber ist der Fall sehr vieler Gelehrten: sie haben sich dumm gelesen.“ *Parerga und Paralipomena,* Band II, zweiter Teilband, § 291, p. 603.

[398] „Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser – und der Geist selber wird stinken“. *Nietzsche's Werke,* Band VI, p. 56.

presupoziția sa teologică centrală (în orice domeniu *serios* de cercetare, inclusiv teologia, evacuarea lui Dumnezeu din orice considerație științifică este obligatorie), cît şi în ce priveşte paradigma cititului în cheie improprie. Întrebat cîndva *cît* şi *ce* citeşte, Truman Capote a spus că *mult* – citeşte orice, oricînd, în toate felurile: citeşte *toate* inscripțiile de pe ambalaje. Informația furnizată involuntar de intervievat, orice am crede despre 'intelectualitatea' lui Capote, este enormă. Nu vreau să spun, fireşte, că Truman Capote era un postmodern. Vreau doar să sugerez că atitudinea postmodernă față de viață nu este apanajul sectar al unui simplu curent filozofic ori literar. Este, asemeni nihilismului pe care îl anunța Nietzsche[399] – *„Povestea mea este istoria următoarelor două veacuri. Eu zugrăvesc ceea ce va să vină, ceea ce nu se mai poate petrece altfel:* instaurarea nihilismului“ –, destinul inconturnabil al lumii noastre. Postmodernismul este triumfătoarea conştiință de sine *a acelui* nihilism.

Acesta este singurul cadru în care poate fi înțeleasă adecvat noua restrîngere a spiritului de discernămînt, care îmi pare a caracteriza schimbarea *recentă* de orientare în erudiția oricărui domeniu. Iată despre ce este vorba. A existat un timp în care era important ca, prin cărțile tale, să străpungi banalitatea, să treci *dincolo.* Nu era important că eşti profesor de universitate – *Herr Professor –,* trebuia să fii un creator. Altfel spus: prin cărțile tale nu era suficient să te confirmi *qua* erudit, trebuia să te depăşeşti, *qua* creator. Dacă doreai cu adevărat să contezi în lumea culturii, care înainte de epoca noastră postmodernă mai era încă o lume a spiritului, trebuia să te depăşeşti, nu să te confirmi, conformîndu-te. Unul din criteriile importante de evaluare a valorii cărții scrise de tine era tocmai capacitatea ei de a sparge, prin sugestii noi, prin interpretări îndrăznețe, cadrul deja stabilit al cercetării. Astăzi, prin ceea ce am putea numi extrema secularizare a studiilor s-a ajuns la o perfectă imanență a cercetării. Deoarece a fi postmodern înseamnă a împinge suspiciunea față de sens pînă la nerezonabil – adică pînă la a admite că discernămîntul şi bunul-simț trebuie, amîndouă, sistematic eliminate din orice act de interpretare, în favoarea tehnicilor impersonale de combinare şi evaluare –, orice relief al viziunii e forțat de 'etica cercetării studioase' să intre în

[399] Nietzsche, *Der Wille zur Macht,* „Vorrede“, p. 3.

orizontală. Altfel spus, argumentelor nu li se mai permite să se revendice din viziuni sau să invoce experiențe nemijlocite ale gîndirii, ci trebuie să poată dovedi că depind numai de identificarea *corectă a* anumitor presupoziții pînă atunci ascunse ori de aplicarea logică a unei maşini de extras consecințe (din texte deja date). Prin conivența profundă realizată azi între ascetismul aseptic al pozitivismului şi superficialitatea desfrînată a relativismului postmodern, suspiciunea față de erudiția bazată pe viziune a devenit un criteriu de respectabilitate al oricărei discipline academice. Fireşte, cum se întîmplă adesea, rădăcinile sunt mult mai vechi. Un caz tipic pentru ceea ce vreau să spun aici este receptarea erudită a capodoperei lui Marc Bloch, *Les rois thaumaturges,* apărută în 1924. Prin îndrăzneala viziunii, lucrarea a stîrnit, din partea *cîtorva* oameni remarcabili, reacții de entuziastă aprobare. Dar, tocmai *datorită* îndrăznelii viziunii, reacția confraților de disciplină de strictă observanță a fost, cum consemna malițios Jacques Le Goff în prefața ediției din 1983,[400] de *nelinişte* în fața 'bizareriei' subiectului, nelinişte calmată doar de încadrarea lui Bloch în canoanele *cantitative* stricte ale erudiției academice respectabile. Suspectată datorită viziunii, cartea lui Bloch a putut fi 'acceptată' datorită cantității citatelor. Valoarea intelectuală care are ca etalon nu gîndul, ci statistica citatelor – aceasta este marca noii restrîngeri a spiritului de discernămînt din lumea academică de azi, pe care o numesc erudiție recentă.

Deosebirea dintre filozofiile construite prin *consistența cantitativă şi orizontală a propozițiilor,* paratactic adunate laolaltă, şi cele construite prin *supunerea elementelor constitutive la unitatea unei viziuni* care transcende logica de înşiruire locală a propozițiilor a fost foarte bine descrisă de Schopenhauer într-un fragment referitor la propria sa filozofie din *Parerga und Paralipomena* (vol. I, partea I)[401]

---

[400] Jacques Le Goff, „Prefață“ la Marc Bloch, *Regii taumaturgi,* p. xxv.

[401] Arthur Schopenhauer, „Fragmente zur Geschichte der Philosophie“, § 14 (Einige Bemerkungen uber meine eigene Philosophie), in: *Parerga und Paralipomena,* I, Erster Teilband, pp. 148-149. Termenii lui Schopenhauer sunt: „demonstrative Ableitung“, „Schlussketten“, „die Konsequenz [ist] zu Wege gebracht, dass Satz aus Satz gefolgert wird“ *versus* „natürliche Uebereinstimmung der Sätze, welche unausbleiblich dadurch eintritt, das ihnen sämmtlich die intuitive Erkenntniß, nämlich die selbe anschauliche Auffassung des selben, nur successive von verschiedenen Seiten betrachteten Objekts“; „Diese Art der Zusammenstimmung“ este consecința „ihrer

Este asemeni deosebirii dintre o „maşinărie“ şi un „organism viu“, dintre o „punere laolaltă a conceptelor“ şi o „viziune intuitivă“, deoarece la adevărata filozofie nu se poate ajunge „prin încercări de combinare a cuvintelor“, ci numai pornind de la o „viziune intuitivă a lumii“.[402] Am putea reformula argumentul său astfel. Există argumente orizontale, bazate pe consecvenţa mecanică a înlănţuirii, şi argumente verticale, bazate pe conformitatea acestora cu o viziune care le domină şi de la care îşi extrag toată consistenţa. De o parte, avem coerenţa care rezultă din unitatea unei viziuni, dezvoltată în propoziţii enunţiative; de cealaltă, avem coerenţa de tip logic a unor propoziţii care au fost deduse silogistic din altele, considerate a fi primitive. Prima coerenţă este a unităţii viziunii: coerenţa dintre propoziţiile derivate ţine de înrudire, de spiritul întregului din care ele sunt parte. Al doilea tip de coerenţă ţine de unitatea sistemului axiomatic: coerenţa dintre propoziţiile derivate ţine de noncontradicţia logică; în rest, ele sunt stilistic străine. Potrivit acestei taxonomii, erudiţia poate fi de două feluri: tradiţională, cînd e subordonată exigenţelor viziunii şi rolul ei este de a sluji gîndul pus în joc; recentă, cînd e dominată de spiritul combinaţiilor şi permutărilor şi cînd rolul ei pare a fi mai degrabă acela de invalida absolutul vreunui gînd, decît acela de a sluji identificarea vreunuia.

Cred că între viziune şi permutări se epuizează toate posibilităţile erudiţiei. Concis spus, erudiţia tradiţională căuta să sprijine viziunea. Erudiţia recentă se străduieşte să o facă inutilă. Erudiţia tradiţională credea că scopul invocării textelor era dobîndirea unei viziuni care să le 'depăşească' în mod definitiv, conservîndu-le integral (cuvîntul-cheie este operatorul epistemologic exprimat de Hegel prin substantivele *Aufhebung, Aufheben* şi prin verbul *aufheben):* această 'depăşire' a textului era numită *adevărul* textului. Erudiţia recentă consideră că scopul invocării textelor este eliminarea tuturor

Ursprünglichkeit“. Fragmentul citat este tradus în Arthur Schopenhauer, *Scrieri despre filozofie şi religie,* pp.150-151 (indicîndu-se greşit sursa fragmentului).

[402] Schopenhauer, „Despre filozofie şi metoda ei“, §§ 6;9, în: *Scrieri...,* pp. 80-81; 83. Termenii germani sunt „Gemeinschaft der Begriffe“ şi „anschauliche Auffassung“'; „Kombinationsversuche mit Begriffen“ şi „anschauliche Auffassung der Welt“ *(Parerga und Paralipomena,* II,1, pp.13;15).

gîndurilor care nu au o corespondență punctuală cu litera textului, potrivit principiului normativ stabilit de Derrida – „il n'y a pas de hors-texte“. Eliminarea prin texte a ceea ce, în text, depăşeşte textul, este numit, de către erudiția recentă, adevăr. Erudiția tradițională favoriza întregul gîndului şi prefera, citatului pedant şi referinței scrobite, parafraza empatică, captarea sensului în limbaj propriu. Werner Jaeger, cel din *Paideia* [1933], este, poate, cel mai elocvent exemplu. Erudiția recentă privilegiază citatul maniacal, izolat de context, evită traducerea în limbaj propriu şi suplineşte ezitarea gîndului prin multiplicarea citatelor ori prin recursul obsesiv la precizia şi acuratețea surselor. Contrastul dintre modul în care mobiliza erudiția clasică Burckhardt în *Kulturgeschichte Griechenlands* (scrisă începînd cu 1880) şi modul în care, la un secol distanță şi tot fără ajutorul computerului, mobilizează 'aceeaşi' cunoaştere un eminent istoric ca Peter Green, în *Alexander to Actium, The Hellenistic Age* (1990), este frapant. Am putea spune că sensul erudiției tradiționale era poetic (în „Prefața“ la *Materiale pentru o istoriologie umană,* Iorga lega talentul 'poetic' de capacitatea de a surprinde mai bine adevărul), al celei noi este arhivistic (potrivit principiului: o afirmație este cu atît mai adevărată, cu cît se pot produce mai multe citate independente în favoarea ei). Erudiția tradițională îşi avea sursa de inspirație în filozofie. Cea nouă şi-a luat drept model erudiția microscopică a filologiei clasice. De aici diferența de criteriu în evaluarea adevărului. Prima avea drept criteriu al adevărului viziunea, a doua propune drept criteriu ocurența, i.e., cantitatea de probe (informația).

Erudiția recentă reprezintă victoria modului de a fi erudit al filologilor asupra modului de a fi erudit al filozofului. Întregul cîmp al ştiințelor umane a fost astfel reformulat. Că anglo-saxonii au fost cei care au făcut această nouă colonizare este consecința afinității pe care spiritul literal şi scripturistic al protestanților o are cu minuția, întotdeauna bigotă față de text, a filologilor de strictă observanță. Comparați stilul lui Nietzsche din *Naşterea tragediei* – un filolog care face filozofie (ce-i drept, oraculară), cu *stilul* imputărilor pe care excelentul elenist Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf i le-a adus, în pamfletul deja cunoscut (căruia Erwin Rohde, *alt* stil de elenist, i-a

demonstrat lipsa de adresă).[403] Cum ar fi putut să nu reacționeze știința filologică de strictă observanță, reprezentată de eminentul elenist, la o erudiție bazată pe viziune? În fond, ceea ce cerea Wilamowitz-Moellendorf, ca orice protestant care se respectă, era o bază scripturistică pentru viziunea propusă – *sola Scriptura.* Potrivit unui criteriu nu doar literal, ci şi, aş spune, *digital:* fiecare afirmație trebuie probată prin referințe *punct* cu *punct.*

Insatisfacția spiritului recent față de stilul erudiției clasice este stînjenitor de vizibilă în modul în care editorii moderni 'încadrează' cu note de subsol textele unor autori clasici. Un exemplu este erudita lucrare a lui Carl Schmitt *Politische Theologie (I:*1922; II:1969), pe care editorul francez Jean-Louis Schlegel, 1988), nemulțumit de „absența notelor“ şi de „referințele incomplete “ din textul original, o flanchează cu trimiteri de subsol. Argumentul editorului recent este sporirea clarității contextului gîndirii lui Schmitt. În fond, însă, este vorba de un *alt* stil de gîndire. Schmitt a fost un gînditor de o formidabilă erudiție. Nici unui cititor serios al operei sale nu îi va putea scăpa acest lucru. Dar la Schmitt erudiția era organică şi, în acelaşi timp, vizionară: ea slujea o viziune şi nu pretindea deloc că ar putea-o întemeia. Autoritatea textului său este *viziunea* cu ajutorul căreia ajunge să reformuleze domeniul analizei sale, şi nu cantitatea de trimiteri la autori de presupusă autoritate. În cuprinsul argumentării, Schmitt este preocupat de duhul gîndului, nu de litera lui. Editorul său francez, dimpotrivă, resimte ca pe o lipsă faptul că un anumit gînd al lui Weber, în textul lui Schmitt, este prezent doar sub forma unei reformulări a lui Schmitt, fără trimiterea exactă la lucrare, volum, capitol, paragraf, ediție şi pagină. Drept urmare, trînteşte un asterisc în textul lui Schmitt (absent în original) şi inserează, cu o

[403] Pamfletul lui Ulrich von Wilamowitz-Mollendorff, „Zukunfts-philologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches *Geburt der Tragödie“,* a fost publicat în 1872. În acelaşi an a publicat şi Erwin Rohde apărarea viziunii propuse de Nietzsche în *Naşterea tragediei:* „Afterphilologie: Zur Beleuchtung des von dem Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Mollendorff herausgegebenen Pamphlets,Zukunftsphilologie!“'. Vezi şi Dennis Sweet, „The Birth of *The Birth of Tragedy,“ Journat of the History of Ideas,* Vol. 60, No. 2 (April 1999), pp. 345-359.

harnică satisfacție, trimiterea corectă.[404] Putem spera că, astfel pavoazată, gîndirea lui Schmitt va deveni respectabilă şi pentru eruditii recenți. Hazul involuntar al acestor operații de recondiționare în spirit recent a erudiției clasice este că editorul modern e evident depăşit de amploarea erudiției pe care, arhivistic, încearcă să o identifice mai precis decît autorul. În ediția din Schmitt citată mai sus, găsim pe aceeaşi pagină o identificare corectă a citatului din Atger, pe care Schmitt îl reproduce fără trimitere, dar şi eşecul de a găsi locul din corespondența lui Descartes cu Mersenne, de unde Schmitt reproduce un scurt citat (în dreptul acestui citat, la subsolul editorului, nu figurează nimic)[405]. La fel, cîteva pagini mai încolo, în cazul unui citat din Sieyes, pe care editorul recent nu ştie de unde să îl ia, acesta lasă textul aşa cum l-a conceput Schmitt, fără trimitere de subsol. Această absență lipsită de principiu, reflectînd limitele erudiției editorului în raport cu erudiția autorului 'îmbunătățit' prin adăugarea *post mortem* a notelor de subsol, indică falsitatea procedeului. Pentru cititor nu este important să aibă trimiterea exactă, ci reproducerea fidelă a textului, cu o clară reprezentare a gîndului autorului citat, în termenii autorului care citează.

Un alt semn al noului stil de erudiție este răspîndirea exuberantă a indexului de nume ori de materii. Indexul a fost din totdeauna un neprețuit instrument de lucru. Sensul lui era uşurarea accesului la anumite linii de forță ale cărții. În nici un caz, în epoca erudiției vizionare, nu i-ar fi trecut cuiva prin cap să rezume lectura cărții la parcurgerea itemilor cuprinşi în index. Mergeți în marile biblioteci şi spionați modul în care sunt frunzărite cărțile numite azi, în mod respingător, 'lucrări de specialitate'. Pentru noul erudit, lectura unei cărți începe cu indexul. Parcurge itemii de interes pentru articolul pe care intenționează să-l împopoțoneze, scoate citatele semnificative, înscrie pedant toate datele lucrării consultate şi, cu bibliografia completată, pierde orice interes pentru cartea respectivă. Lipsa de bun gust a acestui procedeu fals, care distruge simțul pentru creație, anulează discernămîntul față de construcția argumentului şi sparge

[404] Carl Schmitt, *Théologie politique,* traduit de l'allemand et présenté par Jean-Louis Schlegel. Pentru Weber, vezi p. 53; pentru Boutmy, vezi p. 55; etc.

[405] 405 Ibidem, p. 56.

cultura în şiruri de fraze paratactice ale unor autori permutabili (căci cultura este făcută din autori, iar nu din contribuţii anonime), nu mai atrage atenţia nimănui. Nimănui nu îi mai pare azi strident ca un specialist să cunoască dintr-un autor numai o carte (aceea de care are nevoie buna sa reputaţie de specialist) – ca un specialist în istorie rusă, de pildă,[406] să ştie din Koyré numai *La philosophie et le probleme national en Russie au debut du XIX siecle* [1929], ignorînd complet dimensiunea veritabilă a acestui gînditor.[407] Fireşte, cunoscînd doar cartea despre Rusia, amănuntul specialităţii e salvat; dar ignorîndu-le pe toate celelalte, adevărul mai înalt al primeia este ireversibil ratat. În acest mod, ceva superficial se cîştigă, în timp ce altceva, profund, se pierde. Azi, foarte puţinora le mai pare dubioasă maniera de a demonstra ceva despre un autor prin consultarea indexului.[408] Procedeul e practicat pe scară largă şi nu suscită ironii ori o replică mai înaltă, care să îi discrediteze principiul. (Fireşte, nu neg utilitatea unui bun index: contest însă valoarea 'erudiţiei' adunate prin punerea la lucru a tipului de gîndire construit pe ideea de gîndire-index.) În ambianţa pedantă şi mărginită de azi, îndemnul lui George Călinescu de a nu ne mulţumi să citim doar cărţi şi nici măcar numai autori, ci de a citi direct literaturi e menit să stîrnească ridicări din umeri şi zîmbete condescendente. – Puţini nu o vor dispreţui ca pe o relicvă a trecutului ori ca pe o dovadă involuntară de diletantism. „Bovarismul intelectualilor din estul Europei...“

---

[406] Cazul este autentic: cînd l-am cunoscut eu, acest profesor american, titular la o universitate prestigioasă, preda la CEU Budapest.

[407] Despre care nu ne putem face o idee fără a cunoaşte, cel puţin, L'idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme [1923], La Philosophie de Jacob Boehme [1929], Etudes galiléennes [1939], Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI siecle allemand [1955], From the Closed World to the Infinite Universe [1957], Etudes d'histoire de la pensée philosophique [1961], La révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli [1961].

[408] Că Aristotel nu era preocupat de chestiunea supranaturalului este probat de cutare autor prin consultarea indexului (Keith Hutchinson, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy', p. 329, n. 11; altminteri, studiul lui Hutchinson este foarte interesant). Un alt autor, homosexual acesta, îşi axează recenzia la o lucrare de superbă erudiţie, *The Dante* Ency*clopedia,* pe consultarea indexului la intrările Gay, Homosexuality, Queer Theory şi, finalmente, Sodomy; Sodomites (James Miller, „e-Dante: A Shadowy Preface“, pp. 369 sq.).

Dacă e să folosim o metaforă electronică, erudiția care a dominat pînă la jumătatea secolului al XX-lea – şi care prelungea stilul secolului al XIX-lea, esențialmente german în stil – era analogică, iar erudiția recentă este digitală. Erudiția recentă, impusă ca nivel de perfecțiune academică de anglo-saxoni după 1960, este vizibil marcată de ascendentul maşinii asupra omului. Ea este nu doar digitală, ea e şi esențialmente cantitativă.

Să luăm un exemplu. Arthur O. Lovejoy (1873-1962), un excelent universitar american de educație germană, a fost un savant de o enormă erudiție. Dar erudiția sa era de stil vechi şi, de aceea, potrivit acestui stil, pagina sa nu etala trimiterile punctuale şi, în mare măsură, inutile, ale oricărui erudit recent. Pentru a fi credibil, un exemplu simetric de stil recent al erudiției trebuie susținut cu un savant veritabil. G.E.R. Lloyd (născut în 1933), om de eminentă tradiție britanică, este un astfel de erudit, cu nimic inferior lui Lovejoy (ba, chiar, dimpotrivă!). Lloyd face trimiteri de subsol în noul stil. Ştiința sa este imensă. Ca atare, lectura a devenit, pentru nespecialistul care doreşte să prindă sensul global al textului, imposibilă. Pentru orice cuvînt pus în frază, Lloyd are o trimitere erudită. Nu ştii ce să citeşti mai întîi: pînă să parcurgi tot textul, te rătăceşti în trimiteri – şi reciproc. Trimiterile de subsol profesate de noua erudiție sunt 'discretizate' într-un mod care face fadă orice lectură preocupată de sens şi inteligență, satisfăcînd-o însă perfect pe cea ahtiată de arhivistică. Dacă e să îi comparăm pe Lovejoy cu Lloyd, e clar că primul ține de tradiția analogică, în timp ce Lloyd de cea digitală. Pentru specialistul de strictă observanță, textul înluminat de erudiția digitală este un rai. Pentru omul inteligent şi cultivat care doreşte în mod dezinteresat să cunoască, acest tip de text este opac.

Fireşte, această punere în oglindă este pur descriptivă, şi nu are rolul de a stabili ierarhii. Cînd e vorba de vîrfuri, erudiția digitală e la fel de bună ca cea analogică. Cînd însă nu e stăpînit de mari savanți, cum este Lloyd, stilul erudiției recente îşi arată din plin toate inconvenientele, deoarece, din ansamblul trăsăturilor care îl caracterizează, ies cu precădere la iveală defectele camuflate în însuşiri: obsesia trimiterilor exhaustive şi prudența timorată a concluziilor definitive. Unde este gînd, adică la vîrfurile erudiției, obsesia lucrurilor secundare nu se transformă încă în defect, deşi trenează şi, uneori, sufocă. Dar unde gîndul şi viziunea sunt ocolite ca

nişte frivolităţi nedemne de respectabilitatea academică, ceea ce se întîmplă la practicanţii obedienţi ai erudiţiei cantitative – arhivari apteri şi chiţibuşari anoici ai unui stil care încurajează mediocritatea şi stînjeneşte originalitatea – la aceştia invazia trufaşă a cantităţii şi suficienţa pedantă a tonului au devenit intolerabile. Dacă marile viziuni erau împrumutate de discipoli, diadohi, epigoni şi mediocrii cu respect şi sfială, ceea ce făcea ca, în trecut, şi lucrările medii să aibă o valoare superioară autorului lor, preţul pus pe mania arhivistică şi pe abundenţa detaliului cantitativ au făcut ca toate mediocrităţile puse pe căpătuială academică să beneficieze azi de un foarte larg spaţiu de afirmare sustras discernămîntului.

Cum se putea uşor bănui, efectul acestei deturnări a erudiţiei de la idealul viziunii universale la idealul arhivei bine ordonate, a avut un efect dezastruos asupra 'stării mentale' a disciplinelor umaniste. Căci, la o valoare comparabilă a vîrfurilor, mediocritatea recentă este mult mai îngrijorătoare (şi agresivă) decît mediocritatea tradiţională. Deschizi oricare revistă academică de după al doilea război mondial şi constaţi enormul contrast între *aparatul* majorităţii articolelor şi *insignifianţa* gîndului pus în joc acolo. E limpede că cei mai mulţi dintre acei autori caută să demonstreze nu că au ceva de spus, ci că şi-au făcut conştiincios temele. Erudiţia recentă se măsoară nu după adîncimea cunoaşterii, ci după amploarea referinţelor. În această privinţă, jurnalele savante din secolul al XIX-lea seamănă cu nişte cărţi în fascicule, în timp ce revistele de specialitate de azi se aseamănă mai degrabă unor lucrări de seminar lucrate exhaustiv. E un duh de cuminţenie bucheră în noua erudiţie, care se străduieşte să impresioneze doar prin performanţa cantităţii, deoarece cantitatea şi conformitatea cu litera au rămas singurele valori în care se mai crede azi cu pasiune. Relativismul şi pletora interpretărilor i-au convins pe noii erudiţi că nu gîndul contează, ci soliditatea informaţiei, prin *forţarea* consensului academic – fireşte pe un criteriu *obiectiv,* iar singurul rămas într-o lume părăsită de zei, cum e a noastră, este *cantitatea.* Astăzi, *seriozitatea* unei lucrări începe să fie măsurată de la o anumită cantitate a referinţelor în sus. Indiferent de calitatea argumentării, lucrarea care nu mai are subsolul împînzit cu trimiteri la literatura secundară (terţiară, cuaternară etc.) şi care nu înţeapă cu asteriscuri dacă nu toate cuvintele, măcar toate frazele textului nu mai este considerată de nivel academic, ci, peiorativ, 'eseu'.

De vreme ce este citat tot, trebuie să admitem că specificul acestei noi erudiții este lipsa de discernămînt în privința a ceea ce merită şi ceea ce nu merită citat. Un soi de mistică a aflării la zi, o frică de a nu fi suficient de *up-to-date,* mutilează strident pagina articolelor de specialitate din absolut toate domeniile disciplinelor umaniste. Şi, cu cît este mai confuz domeniul (ecofeminism, de exemplu), cu atît mai copleşitor e aparatul de citate. Fireşte, sunt non-citate, căci toate trimiterile sunt nu la autorități de valoare, ci la autorități de grup – punerea caricaturală în practică a concepției lui Kuhn referitoare la faptul că adevărul nu ar fi decît expresia unui consens sociologic între membrii unei comunități intelectuale date. Este, schimbînd ce este de schimbat, atitudinea acelor *Empirics* care fac „experiențe grosolane şi nefundate“, a căror modalitate de lucru era descrisă de Francis Bacon prin aceste cuvinte severe: „cînd cineva se hotărăşte şi se pregăteşte să descopere ceva, el se întreabă mai întîi şi iscodeşte tot ce s-a zis asupra chestiunii de către alții; apoi el adaugă propria sa reflecție; şi aşa, după multă frămîntare a minții, el stoarce spiritul său şi oarecum îi pretinde să-i dea oracole. Această metodă nu are nici un fundament, ci se învîrteşte numai în păreri.“[409] Într-un sens, omul sedus de valoarea unei astfel de erudiții este asemeni acelui om care, cînd te întreabă unde este Luna, iar tu îi arăți cu indexul spre ea, se uită tîmp la degetul tău şi exclamă, dezamăgit, 'nu o văd'. Evident, numai un prost se uită la deget, cînd tu îi arăți Luna.

Pierzînd, asemeni lui Anteu înainte de a fi ucis, legătura cu izvorul său primar – sensul originar al textului –, interpretarea a căpătat conştiința că poate spune orice. Şi, efectiv, azi, a scrie despre un subiect, înseamnă a pleca de la premisa că trebuie să spui orice, că e obligatoriu să produci ceva nou, surprinzător, original – original nu mai înseamnă originar, ci personal, subiectiv, fantezist, care surprinde. Surprinde *ce?* Sensul? Nu! Surprinde cititorul. Toată interpretarea modernă face cu ochiul audienței, este o lungă listă de giumbuşlucuri adresate galeriei, pentru a face deliciul şi a stîrni aprobarea galeriei. Din ancilar față de sensul originar al textului, cum se cuvenea să fie, căci de aceea era interpret şi nu autor, interpretul modern a ajuns ancilar față de galerie, cum, în timpurile clasice ale

---

[409] Francis Bacon, Noul Organon, I, LXXXII, p. 68 (Collected Works of Francis Bacon, p. 80).

interpretării, nu se cuvenea să devină nici un interpret respectabil. Aberaţia s-a încetăţenit imediat ce sensul şi intenţia textului au început să fie judecate numai în raport cu principiul protestant *sola Scriptura.* Textul a fost întors împotriva sensului, spiritul a început să fie judecat *numai* cu litera, iar rezultatul a fost că tot ceea ce, în tradiţia legată de sensul textului, nu a mai putut fi identificat în litera textului a trebuit să fie evacuat. Astfel, textele au fost despuiate de ideea că ar avea un sens originar şi, în acest mod, s-au trezit peste noapte reduse la litera lor. Citirea mecanică (absolutul literalităţii) şi, în egală măsură, citirea perfect arbitrară (absolutul absenţei de sens) s-au dezvoltat împreună, nutrindu-se una pe alta. Pozitivismul pedant şi relativismul epicureu s-au alimentat reciproc pentru a da formula celei mai recente mode în filozofie, postrnodernismul globalizării – un soi de McDonald's pentru toate gusturile celor care se grăbesc şi se mulţumesc să înghită cîte ceva din zbor.

Or, ce înseamnă a citi? A citi înseamnă a transpune ceea ce a fost scris ieri în termenii a ceea ce nu a fost încă gîndit pînă la capăt (şi nici scris), azi. Deoarece implică bogăţia prezentului, este evident că suprimarea problemei sensurilor originare nu este o simplă problemă de grămătici. Cînd cititul se forţează să rămînă mecanic (pentru a nu supăra galeria academică), iar interpretarea se străduieşte să fie cît mai imprevizibil-arbitrară (pentru a ridica în picioare galeria progresiştilor), rezultatul net este o sărăcire fără precedent a prezentului. Şi aceasta din două motive. Primul, este un motiv de tip Leo Strauss – deoarece, dacă tot ce găsim în text este ce punem noi, cei mai recenţi cititori, în el, atunci prezentul nu mai poate conversa cu minţile cele mai alese ale trecutului.[410] Al doilea este un argument de tip Eco *vs*. Derrida – cînd Derrida, care susţine că textul nu are un sens privilegiat, îmi trimite o scrisoare prin care îmi cere ceva anume, oare el chiar îmi cere acel lucru? –: prin relativismul interpretării, dispare fără putinţă de recuperare terenul ferm a ceea ce a fost deja spus, în forma şi cu intenţia în care s-a spus.[411]

---

[410] Leo Strauss, „What is Liberal Education? “ (fragmente din acest text sunt traduse în *Liberalismul,* pp. 174-183).

[411] „E necesar ca orice discuţie despre libertatea interpretării să înceapă printr-o apărare a sensului literal. [...] Nimeni nu e mai favorabil decît mine deschiderii lecturilor însă problema e totuşi de a stabili ce anume *trebuie*

Aceste modificări de accent, mi se pare, indică un fapt important. Acela că *viri eruditissimi,* de repulsia cărora Burckhardt nu a mai publicat nici o carte în ultimii treizeci de ani de viaţă, şi-au impus pînă la urmă stilul şi exigenţele. Fireşte, ca întotdeauna cînd e vorba de scurgerea timpului în interiorul unei culturi vii, *viri eruditissimi* pe care îi dispreţuia Burckhardt erau infinit superiori birocraţilor academici de azi, care au perfecţionat pînă la caricatură sistemul erudiţiei 'foarfecii-şi-lipiciului'[412]. Astăzi, s-a reuşit ca facultatea mobilizată în vederea sesizării seriozităţii unei lucrări să nu mai fie discernămîntul, ci statistica – treabă pe care o poate face şi computerul, numărînd intrările şi, pentru a stabili dacă erudiţia este suficient de la zi, eliminînd toate sursele mai vechi de, să zicem, cinci ani. Nu contează că nu spui nimic, e important să o faci cu un aparat de citate *secundare* ireproşabil. Înecaţi în potopul de scrieri insignifiante produse azi după metoda erudiţiei recente despre orice, aparent infinit de competent (dar în fond alături de subiect), istoricii de mîine vor fi în imposibilitatea de a mai degaja vreun sens al epocii noastre, rătăciţi cum vor fi de cultul pentru insignifianţă al acestor pedanţi cîlţoşi şi de falsa devoţiune pentru ştiinţă afişată acestor gregare spirite false.

---

protejat pentru a deschide, nu *ce trebuie* deschis *pentru a proteja."* Umberto Eco, *Limitele interpretării,* pp. 29-31.

[412] Expresia 'omul foarfecii-şi-lipiciului' este a lui Collingwood şi îl desemna pe istoricul care trata sursele istorice ca pe un bricolaj desfăşurat sub girul autorităţilor academice ale momentului; dar, argumenta Collingwood, „istoria nu este o chestiune de foarfecă şi lipici, ci este mai degrabă ceva ce se apropie de noţiunea lui Bacon despre ştiinţă [...]; cunoaşterea istorică este reconstituirea, în mintea istoricului, a gîndului a cărui istorie este studiată" (R. G. Collingwood, *O autobiografie filosofică,* pp. 99-101; şi p. 127). Se poate uşor arăta că prin metoda 'foarfecii-şi-lipiciului' sunt construite, azi, majoritatea filozofiilor politice de mare succes. Un astfel de caz este, în opinia lui Allan Bloom, *The Theory of Justice a lui John Rawls. Bloom îi reproşează acestuia că nu a înţeles concepţia lui Kant despre moralitate şi pune acest eşec pe seama faptului că Rawls a luat din Kant 'de ici, de colo ; fără să pătrundă în necesitatea argumentelor kantiene – ceea ce ar fi presupus să îi înţeleagă viziunea* (Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy", in: *Giants and Dwarfs,* 1990, p. 331; subcapitolul din care citez se intitulează, foarte semnificativ: „The misuse of Kant"). Rawls, potrivit lui Bloom, nu ar fi pornit de la *adevărul* cărţilor pe care le invocă, ci de la fragmente disparate. Nu viziunea autorilor citaţi, ci litera lor, potrivit metodei pe care Collingwood o numise a 'foarfecii-şi-lipiciului'.

Fireşte, nu obiectez erudiției că este erudită: reproşez stilului de erudiție care s-a impus recent în *toate* domeniile faptul că a generalizat criteriul cantității în dauna judecății de discernămînt, favorizînd astfel o diluvială proliferare a hărniciei mediocre. Actuala inflație de articole nesărate despre *toate* subiectele, tratate în *toate* felurile, ca şi cînd ar fi fost scrise potrivit unui principiu al permutării tuturor posibilităților, a putut apărea numai la adăpostul suspendării discernămîntului şi al adoptării statisticii ca unic criteriu de depistare nu a valorii, ci a interesului (căci noi am început să scriem din ce în ce mai mult pentru *galerie,* nu pentru a ajunge la cunoaştere). Un om cu discernămînt, văzînd o teză atît de vădit falsă precum cea dezvoltată cu o erudiție impresionantă (dar înşelătoare) de Martin Bernal în cartea sa *The Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*[413] ar fi putut spune din capul locului că avem de-a face cu o prostie.[414] Dar nu! Prestigiul conferit de *stilul* erudiției recente manipulatorilor ei nu mai permite unei minți educate în cultul referinței exacte (dar în spirit, false!) să mai distingă între o judecată cuminte şi una ineptă. Impunîndu-se tuturor, spiritul fals a devenit invizibil.

Prin urmare, pe lîngă obiecția că suspendă exercitarea discernămîntului, căruia îi preferă judecata 'obiectiv-cantitativă', şi că încurajează un inept fetişism al cantității, ca unic indicator de încredere al 'ştiințificității', erudiției recente îi mai poate fi adusă o obiecție: aceea că răstoarnă ierarhiile şi că prezintă lucrurile secundare ca fiind importante, iar lucrurile importante ca fiind neserioase. În formularea lui Leo Strauss, care se referea la o aberație similară în ceea ce privea teoriile sociale care resping drepturile naturale, acest tip de obiecție sună astfel: „Potrivit ştiințelor noastre sociale, putem fi sau deveni înțelepți în toate chestiunile de importanță secundară [...]. Suntem aşadar în situația unor ființe sănătoase şi întregi la minte atunci cînd ne aflăm prinşi în treburile uzuale, dar care joacă nebuneşte totul pe o singură carte cînd e vorba

---

413 Vol. I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985, 1987. Vol. II: The Archeological and Documentary Evidence, 1991.

414 Pentru a salva onoarea inteligenței, unii, totuşi, au făcut-o. O judicioasă punere la punct a extravaganțelor aparent bine documentate ale lui Bernal e de găsit în recenziile severe ale lui Robert Palter, în: Hist.Sci. xxix (1991), pp. 245-278; xxxi (1993), pp. 317-327.

de problemele serioase – judecată sănătoasă cu amănuntul şi scrînteală cu ridicata."[415] Nu doar că erudiția recentă mută atenția de la esențial, care este viziunea, la lucrurile secundare, reprezentate prin cultul bigot față de corectitudinea procedurii (număr de citate etc.); ea ne învață că esențialul (Dumnezeu, sensul, mîntuirea) este neserios din punct de vedere academic şi că maximum de seriozitate profesională este atins atunci cînd, spre exemplu, numărăm cu acribie intrările dintr-un index. Altfel spus, performanță judicioasă cu amănuntul, performanță improprie cu ridicata.

NOTĂ. Nu aş dori deloc să se creadă că pledez pentru stilul incontrolabil al viziunilor agramate, disprețuind controlul faptelor ori soliditatea informației. Încerc doar să atrag atenția asupra unei patologii, dezvoltate pe un trunchi perfect sănătos şi stimabil (tradiția erudiției arhivistice a filologiei clasice). Vreau să spun doar atît: un fel de brici al lui Ockham trebuie aplicat şi aici. Pînă acum briciul lui Ockham a plivit spiritul, din punctul de vedere al literei. E timpul ca principiul briciului să acționeze acum împotriva redundanței pletorice a literei, bine ghidat de *duhul* spiritului. Nu altceva cerea Pascal, în două fragmente din Pensées:[416] „Trebuie să nu se poată spune nici 'Este matematician', nici 'propovăduitor', nici `orator', ci doar 'este un om subțire'. Dintre toate, doar această însuşire universală îmi este pe plac. Atunci cînd, zărind pe cineva, îți aminteşti de cartea lui, este semn prost." Şi: „De vreme ce nu poți fi universal ştiind tot ceea ce se poate şti despre toate, trebuie să ştii cîte puțin despre toate. Căci este cu mult mai frumos să ştii cîte ceva despre toate, decît să ştii totul despre un lucru; acest fel de universalitate este cel mai frumos. Dacă le-am putea avea pe amîndouă, ar fi cu atît mai bine, dar fiindcă trebuie să alegem, să o alegem pe aceasta. Cei din înalta societate, de altfel, aşa simt şi aşa fac; într-adevăr ei sunt adesea buni judecători." Lumea căreia i se face aici credit nu este fireşte lumea opiniei publice democratice, ci lumea binecrescută a saloanelor intelectuale din secolul al XVII-lea. Rețin, pentru argumentul meu, prețul pus de Pascal pe generalitatea cunoaşterii şi refuzul, subsecvent, al specializării înguste. Cînd vederea unui om îți evocă articolele de *specialitate* scrise de acesta, este ceva stricat atît în prezența lui, cît şi în discernămîntul tău. Iar acest ceva stricat este suveranitatea trufaşă a

[415] Leo Strauss, Natural Right and History, p. 4.
[416] *Pensées,* 35-647; 37-195 (Brunschvicg-Lafuma).

gîndirii tehnice, reducția minții la ceva îngust, parțial, digital, ghetoizarea în specializare.

Pe de altă parte, dacă lucrul bine făcut nu poate fi făcut decît prin specializare (şi, evident, nu poate fi făcut altminteri!), atunci e obligatoriu ca oamenii să se specializeze. Ceea ce însă cred că trebuie pretins este un soi de retragere a minții specialistului din *litera* specialității sale. Aşa cum, în *Bhagavad-Gita,*[417] Krsna îndeamnă pe Arjuna să deprindă arta de a făptui prin retragerea făptuitorului din fructul faptei sale, tot aşa cred şi eu – că spiritul nu poate fi salvat de superficialitate şi diletantism decît prin specializare (i.e., nu poți rămîne *kşatriya* dacă nu ucizi); dar că, simultan, el nu poate fi salvat de indigență şi sterilitate decît dacă refuză a se lăsa capturat de *spiritul* specializării (i.e., nu poți să nu fii înlănțuit de *karma* dacă ucizi); – iar spiritul specializării este complet străin de spiritul ecumenic al culturii (căci cultura este, în epocile noastre secularizate, *funcțional* identică religiei). Aceasta este aporia pe care nu o pot rezolva decît spiritele de calitate: spiritul se stinge dacă nu se retrage din specializare şi moare dacă rămîne în ea. Aceasta înseamnă, evident, acelaşi lucru cu „renunțarea la fructul faptelor tale" *(phalatrsnavairāgya)* din *Bhagavad-Gitā.*

Un exemplu de prostie pedantă („pesamment universitaire") semnalează Cristophe Mercier la alcătuirea ediției Pleiade a operelor lui Rudyard Kipling *(Oeuvres*, t. III, Gallimard, Pléiade, 1996). Merciex[418] menționează excluderea din selecție a unei capodopere *(Just so stories for little children)* – cu argumentul inept că este o poveste de copii (ca şi cum cineva ar putea elimina „Prințul fericit" de Oscar Wilde ori „Micul Prinț" de Antoine de Saint-Exu*pery!)* – şi citează un astfel de model de judecată pedantă, din partea editorului: acesta îi avertizează pe cititorii lui *Kim* că aventurile relatate de Kipling „se desfăşoară cu o asemenea suplețe, încît nici o imagine de natură geometrică ori mecanică nu le-ar putea rezuma suficient de exact"(!).

Încercînd să explice opacitatea teoriei politice americane la problemele noi puse de reflecția gînditorilor şi scriitorilor central-europeni, Jeffrey Isaac construieşte un model al hiperprofesionalizării disciplinare în mediul academic american (bazat pe imaginea ştiinței

[417] *Bhagavad-Gitā,* IV, 20; V, 2-13.
[418] Christophe Mercier, « Pléiade: Kipling *», Commentaire,* No. 76 (Hiver 1996-97), pp. 976-978.

normale propusă de Thomas Kuhn), care exprimă un tip de nemulțumire față de academismul steril al birocratizării vieții intelectuale cu totul asemănător celui formulat de mine. Potrivit lui Isaac,[419] teoria politică americană s-a profesionalizat academic adoptînd un stil intelectual care ar putea fi caracterizat prin următoarele trăsături: o aversiune față de întrebările directe, combinată cu desconsiderarea exprimării publice şi, convers, cu adoptarea normativă a modalităților indirecte de exprimare; o respingere condescendentă a reflecțiilor care provin de la autori ce nu fac parte din primul cerc al disciplinei; încurajarea instituțională a psitacizării módelor disciplinare recepte (de preferință franceze şi germane); un alexandrinism al interpretării textuale, cultivînd referirea autistă şi obsesivă la un număr restrîns de texte considerate fondatoare, plus o manie a citării scrupuloase şi asidue a studiilor recente; înclinația de a confunda rigoarea cu obligativitatea de a folosi un lexic barbar şi de a cultiva acele solecisme 'tehnice' capabile să semnalizeze metateoriile încurajate de moda academică în curs; superficialitatea de a crede că ştiința impune încurajarea unei proze de proastă calitate şi a unei limbi academice de lemn – toate acestea în dauna originalității ori a relevanței şi conducînd la înăbuşirea creativității. Efectele acestui tip de 'profesionalism' academic sunt caracterizate de Jeffrey Isaac cu ajutorul cîtorva din formulările prin care George Orwell descria corupția limbii ca urmare a contaminării gîndirii cu tehnicile propagandei politice: anestezierea minții, inhibarea gîndirii limpezi şi ratarea comunicării oneste. Concluzia lui Isaac este extrem de severă: „Prea mulți teoreticieni politici americani [plutesc] la vale pe apa unei vieți pseudointelectuale. [...] Teoria politică se ocupă de nimicuri, în timp ce flacăra libertății se întinde, iar lumea probabil că arde."[420]

Citatele abundente, plictisitoare şi inutil de precise ale erudiției postbelice sunt consecința perversă a confuziei dintre retorică şi dovadă. Erudiții de dată recentă îşi imaginează că abundența acestor citate constituie în sine o dovadă peremptorie de adevăr *pentru că* sunt indubitabil o dovadă de seriozitate. În fapt, citatele sunt argumente retorice, simple forme de persuasiune. Cînd s-a pierdut încrederea în raționament, a apărut abundența citatelor, ca certificat de 'adevăr' într-o lume care nu mai ştie să îl producă. Cu cît sunt mai abundente citatele inutile, cu atît este mai mare (a) sentimentul că

---

[419] Jeffrey C. Isaac, *Democrația în vremuri* întunecate, pp. 55-61.
[420] *Ibidem,* pp. 64; 63.

frauda e la ordinea zilei (altfel nu s-ar lua măsuri absurde de precauție împotriva ei – vezi citatele abundente ca profilaxie apotropaică), (b) conştiința că numai observarea regulii exterioare ne poate salva de impostură (semn că standardele de ştiințificitate sunt în suferință) şi (c) certitudinea că nu există alt criteriu de evaluare a adevărului decît gradul de conformitate cu sursele recunoscute, prin consens academic, ca valabile. Pletora de citate din erudiția de azi exprimă, în fond, declinul încrederii în atingerea adevărului. Hannah Arendt era de părere că, în societatea modernă, amestecul confuz dintre domeniul adevărului şi cel al puterii a condus la apariția unei noi „rase de intelectuali" (cunoscută pînă acum sub numele de tehnocrați), care va deschide drumul unei ere a tiraniei şi a totalei sterilități,[421]

Raymond Boudon ne informează că inventatorul notelor de subsol a fost Leopold von Ranke, fondatorul istoriei erudite.[422] Mai recent, moda la zi pretinde ca articolele cu adevărat savante să nu mai uzeze de *footnotes* – acestea au fost pesemne lăsate în seama eseiştilor şi literaților –, dă bine ca seriozitatea veritabilă să fie exprimată prin *endnotes*.[423] Astăzi, potrivit aprecierii lui Călin-Andrei Mihăilescu, „trăim în epoca notei de subsol, [...] punem note de subsol la aproape orice, inclusiv la titluri: convorbirile şi comunicările şi cărțile noastre au un titlu şi o notă de subsol numită subtitlu, care explică titlul şi ne justifică în fața celorlalți."[424] Dovadă ironică (şi disperată) prezenta notă *dintre* texte.

[95] Astăzi, toate disciplinele sunt reduse la tehnicitatea lor. Presupoziția este că orice activitate se poate reduce fără pierdere la tehnicalitățile ei, cam în felul în care filozofia morală normativistă îşi imagina, în descrierea lui MacIntyre din *After Virtue*,[425] că etica este reductibilă la o succesiune de propoziții care exprimă un algoritm moral. Arta violonistică a lui Enescu constituie o bună ilustrare a rolului *intrinsec* subordonat al tehnicii, în arta interpretativă, adică exact acolo unde se crede că tehnica trebuie în mod natural să

---

[421] Hannah Arendt, „Despre violență", Anexa *V (Crizele republicii, p.*195).

[422] Raymond Boudon, „Daniel Bell et l'idéologie", p. 844, col. 2.

[423] Vezi protestul lui W. E. K. Middleton, „Down with Backnotes!", publicat în septembrie 1960 în Isis, revista Societății de Istoria Ştiinței (History of Science Society).

[424] Călin-Andrei Mihăilescu, „Du siecle, la fin", p. 263.

[425] Vezi Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală,* în special pp. 50-101.

primeze. Un critic american scria în 1928 că, la o primă impresie, „tehnica Dlui Enescu nu reuşeşte [...] să impresioneze".[426] Motivul, recunoscut de critic, era acela că arta interpretării sale evita brio-ul specific atîtor virtuozi. Potrivit lui Enescu, „Tehnica (digitația, arcuşele) se rezumă la un singur cuvînt: Muzică. [...] Nu contează că foloseşti cutare poziție sau cutare arcuşe elegante. Priviți opera, culoarea fiecărei idei, construcția armonică, contrapunctică..."[427] Prin 'indiferența' față de anumite 'tehnici', Enescu înțelegea faptul că veritabila îndemînare tehnică nu constă deloc în învățarea unui tuşeu şi a unei digitații tehnic superioare şi, apoi, din aplicarea acestei 'tehnici' asupra cutărei ori cutărei muzici. Ida Haendel, care a studiat cu violonistul Carl Flesch mai înainte de a studia cu Enescu, menționează şi ea insistența lui Enescu asupra subordonării tehnicii față de muzică, atrăgînd atenția că, în ciuda acestui fapt, urechea sa sancționa cea mai măruntă inacuratețe de execuție. Ida Haendel rezumă astfel rezultatul *tehnicii* celor doi pedagogi asupra *tehnicii* ei: „Mi se pare extraordinar că în urma acestor lecții cu Enescu am devenit încă mai atentă la precizia tehnică decît fusesem înainte. Ceea ce este inexplicabil, căci nu pun nici o clipă la îndoială rigurozitatea lui Flesch în chestiunile legate de tehnică. Şi cu toate acestea, mi se pare că Enescu a mers un pas mai departe [...]."[428] Ironia, notată imediat de Noel Malcolm, este că *anume* tehnicalitățile stricte impuse de Flesch interpretării lui Bach sunt cele care au condus la utilizarea unor *portamenti* inutili, pe care 'tehnica' lui Enescu, venită nu dinspre tehnicalități, ci dinspre muzică, a ştiut să îi evite. Potrivit lui Malcolm, rezultatul acestei deosebiri de atitudine – Flesch separa tehnica de muzică şi venea la ea dinspre tehnicalități, în timp ce Enescu refuza să separe tehnica de muzică şi descoperea tehnica potrivită unei piese muzicale numai pornind de la muzică – este că Flesch se lupta cu 'limitările' instrumentului, în timp ce Enescu îi putea descoperi

---

[426] Citat de Noel Malcolin, *George Enescu: His Life and* Music, p. 170.

[427] Daniel Brunschwicg, 'Cours d'interprétation de Georges Enesco', *Le Monde musical,* 30 Septembre et 30 Novembre 1928, p. 295 *(apud* Malcolm, *op.cit., p.*172, n. 25).

[428] *Woman with Violin. An Autobiography,* Gollancz, London, 1970, pp. 90-91 (apud Malcolm, *ap.cit., p.*174. Vezi şi nota 27, unde Malcolm reproduce reflecția aproape identică făcută de Ivry Gitlis în 1939: «l'ai l'impression d'avoir plus appris avec lui [Enescol que, par suite, avec Flesch»).

'rezonanțele naturale'.[429] În plus, direcția dinspre tehnică spre muzică a lui Flesch a condus, obiectiv vorbind, la 'romanticizarea' şi 'sentimentalizarea' interpretărilor din Bach, în timp ce direcția dinspre muzică spre tehnică a lui Enescu a propus un Bach mult mai apropiat de austeritatea şi căldura lui omenească originare: „[Abordarea lui Bach de către Enescu] a introdus ceea ce părea a fi un nou clasicism față de rubato-urile şi rallentado-urile stilului «romantic» de a-l cînta pe Bach – iar acest rezultat, insistă Malcolm, a fost obținut de Enescu „datorită unui simț pentru muzică ce nu poate fi exprimat decît prin imaginea unei inimi palpitînde".[430] Concluzia analizei lui Noel Malcolm este următoarea: „ar fi absurd să încercăm să găsim vreun «secret» tehnic al cîntatului său, separat de profunda înțelegere muzicală care dădea formă interpretării pieselor pe care le cînta."[431]

Raționamentul meu este următorul: dacă *şi* pentru virtuoz tehnica este subordonată muzicii, atunci *a fortiori* tehnica nu poate fi nici separată de artă, nici scoasă de sub autoritatea ei. Un exemplu: reducerea erudiției la o tehnică de citare şi de tăiere-lipire a citatelor este, deci, o eroare. De ce? Evident, pentru că nu există un secret tehnic al muzicii, după cum nu există un secret *tehnic* a nimic din ce a creat Dumnezeu ori a făcut şi face omul. Lumea nu este reductibilă la tehnică, deşi, evident, tehnica face parte din ea. Dar, şi aici apare deosebirea, unii cred că tehnica este o parte *separabilă a* lumii, alții cred, ca Enescu, că tehnica este o parte inseparabilă a ei. Avem deci două propoziții cruciale: (i) lumea nu este reductibilă la tehnică; şi (ii) tehnica nu este separabilă de lume. Îi este suport fără a-i fi fundament. Sau îi este fundament fără a-i fi origine. Nonseparabilitatea pare a fi un principiu esențial a tot ceea ce este profund în lume. În acelaşi timp, principiul a ceea ce este înalt nu poate fi decît separabilitatea. Nu există, deci, regulă. Pînă la urmă tot discernămîntului, cu toate imponderabilele sale imposibil de algoritmizat, îi aparține fondul tuturor deciziilor importante.

---

[429] Malcolm, op.cit., p. 174.

[430] Aluzie la următoarele cuvinte spuse de Enescu clavecinistei Céliny Chailley-Richez («Une visite parmi les dernieres á Georges Enesco*», Musique et radio,* No. 529, Juin 1955, p. 305 : „Ah, dacă oamenii măcar ar înțelege că ritmul [lui Bach] trebuie să fie susținut [unshakablel, deoarece acest ritm corespunde bătăilor inimii [...]" (Malcolm, *op.cit.,* p. 242).

[431] Malcolm, *op.cit., p.* 170.

[96] La fel ca inginerii pentru administrarea invențiilor științifice, există erudiții şi cercetătorii de întreținere, care au drept misiune să mențină în stare de funcționare un *corpus* de încredere al întregii culturi. Ei au *exact* valoarea inginerilor, nici mai multă, nici mai puțină. – Cît priveşte transmiterea culturii, indispensabili; cît priveşte conținutul ei, utili, dar dispensabili. Vin apoi creatorii de cultură: autorii 'operelor'. Ei pot proveni din orice mediu, pot fi, la rigoare, inculți (dar nu ignari: ignarul este incultul cu pretenții, incultul fudul, incultul agresiv, cel care vrea să transforme întreaga lume într-una care să îi semene). Privită dintr-o perspectivă severă, cultura este, desigur, divertisment. Aceasta este însă interpretarea ei slabă: în sens tare, cultura trebuie să fie transformare a omului, anagogie. Nu există sens al culturii care să rămînă la ea. Omul cultivat este omul care a folosit cultura ca pe o scară: cu mențiunea că, spre deosebire de scara lui Wittgenstein,[432] cultura rămîne în carnea ta după ce ai trecut prin ea, chiar dacă, cum se spune potrivit unei vorbe celebre, ai uitat deja totul.

Ce ştie, de fapt, specialistul? El ştie datele, faptele – cu cît e mai bun, cu atît le ştie mai acurat şi mai critic (cunoscînd domeniul lor de valabilitate şi măsura în care putem avea în mod rezonabil încredere în ele). În această privință, el este de neînlocuit. Dacă e medic (ori biochimist), el ştie, în privința unui medicament, care sunt riscurile pentru organism. Fireşte, el nu îşi poate extinde în mod legitim acest tip de cunoaştere, care e o cunoaştere asupra datelor (deopotrivă factuală şi *wertfrei),* la chestiunea dacă aceste riscuri sunt acceptabile ori nu pentru persoana care foloseşte medicamentul – şi aceasta deoarece, în dezbaterea asupra dezirabilității cunoaşterii furnizate de specialist, specialistul nu mai are nici un fel de expertiză sau, mai bine spus, are acelaşi tip de expertiză ca oricare alt muritor. Ei bine, prin acest tip de extensiune ilegitimă se explică, în opinia mea, cultul superstițios al 'expertului' – expertul-ca-om-capabil-să-rezolve-în-mod-tehnic, unic-şi-dincolo-de-orice-dezbatere toate problemele cu

---

[432] „Propozițiile mele clarifică prin faptul că cel ce mă înțelege le recunoaşte, pînă la urmă, drept non-sensuri, dacă prin ele – sprijinindu-se pe ele – s-a ridicat deasupra lor. (El trebuie, pentru a spune aşa, să arunce scara după ce urcat pe ea.)“ *(Tractatus logico-philosophicus,* 6.54, p. 159).

relevanță socială, morală, religioasă ori filozofică – în cultura noastră recentă. Cultul expertului-bun-la-tot-ce-implică-decizii-sociale-şi-politice se bazează pe ideea, eronată, că expertul ar fi specialist nu doar în privința cunoaşterii datelor factuale ale unei discipline, ci şi în ce priveşte interpretarea acestora pentru viața fiecăruia dintre noi şi a modului în care oamenii au dreptul ori doresc să se lase influențați de aceste date în viețile lor. Or, în chestiuni de acest tip fiecare om este şi trebuie să rămînă suveran, deoarece (i) discernămîntul este o facultate umană inalienabilă şi deoarece (ii) judecata de evaluare implică nu generalitatea cunoaşterii tehnice, specifică specialistului, ci discernămîntul propriu, specific deopotrivă individului uman (discernămîntul individual) şi spațiului deschis prin punerea în dezbatere si controversă a celor care alcătuiesc o comunitate (ceea ce, hayekian, am putea numi discernămîntul tradiției încorporate în practici).

Uzurparea care poate fi semnalată în cultul superstițios al expertului-bun-la-tot-ce-implică-decizii-sociale-şi-politice se bazează, deci, pe următorul tip de eroare: judecata de evaluare tinde să fie eliminată de pretenția cunoaşterii tehnice de a anexa orice formă de cunoaştere şi de a substitui oricărei judecăți de discernămînt o judecată bazată pe reguli fixe şi algoritmi. Se simte aici spiritul înghețat şi algebric al epocii – speranța nesăbuită de a transforma sufletul într-o maşină Turing. Ecou nătîng al îndemnului de a atinge imparțialitatea prin reducerea comunicării la o secvență binară de 'da, da', 'nu, nu'.

Cultura are doi duşmani, la fel de puternici: trufia eruditului de strictă observanță şi impietatea ignarului.

[97] ÎMPOTRIVA DICTATURII 'EXPERȚILOR'. „Oricare ar fi sistemul de guvernare“, spunea Ludwig von Mises[433], „temeiul pe care este construit şi pe care se bazează acesta este întotdeauna opinia celor guvernați că acceptarea lui le serveşte mai bine interesele, decît răsturnarea lui şi instaurarea altuia.“ Observația că orice guvernare se bazează pe opinie a devenit una din axiomele modernității politice.[434]

---

[433] Ludwig von Mises, *Human Action, p.* 149.

[434] Tocqueville credea că avem de-a face cu o veritabilă societate numai atunci cînd „un mare număr de oameni văd un mare număr de probleme sub

În mod evident, această axiomă stă sau cade împreună cu afirmația că toate chestiunile de interes comun, cel puțin în principiu, pot fi supuse dezbaterii publice – potrivit maximei: „Chiar dacă puțini dintre noi sunt în stare să conceapă sau să pună în practică o politică, toți suntem capabili să o judecăm.“[435] Or, dacă acest lucru este adevărat, atunci nu poate exista în principiu nici un domeniu al opiniei care să poată fi în mod legitim confiscat – sub pretextul *științificității* – de către experți.

Discuția clasică este purtată de Platon în dialogul *Protagoras,* între un Socrate care susține imposibilitatea de a învăța ori preda virtutea cetățenească şi un Protagoras care susține punctul de vedere contrar. Argumentul decurge astfel. – Cînd e vorba de forme specifice de cunoaştere, fiecare cetățean acceptă fără discuție sfatul expertului. Cînd însă vine vorba despre organizarea cetății, observă Socrate,[436] „îşi dau cu părerea atît dulgherul, cît şi fierarul sau curelarul, negustorul sau armatorul, bogatul sau săracul, nobilul sau umilul şi nimeni nu se miră de aceştia [...] că fără să fi învățat de undeva şi fără să fi avut vreun dascăl încearcă să dea sfaturi“. De ce? O explicație

acelaşi aspect [...], cînd aceleaşi fapte fac să se nască aceleaşi impresii şi aceleaşi idei“ *(Despre democrație în America,* vol. 1, p. 458) – adică, de fapt, atunci cînd grupul de oameni diferiți este sudat prin legăturile oferite de existența unor opinii comune. Această fusese şi opinia lui Madison, exprimată în mai multe rînduri în articolele sale din *Federalist Papers.* Înainte de Madison, Edmund Burke gîndea că opinia, „the great support of the State, [depends] entirely upon th[e] voice [of the people] “ (citat de Leo Strauss, *Natural Right and History,* p. 310). Cîteva decenii mai devreme (1741), David Hume se întreba cum se explică oare 'minunea' că atît de mulți oameni se supun atît de uşor unui număr atît de mic, cum se întîmplă în orice guvernare? „When we inquire by what means this wonder is effected we shall find, that as Force is always on the side of the governed, the governors have nothing to support them but opinion. It is, therefore, on opinion only that government is founded, and this maxim extends to the most despotic and most nulitary governments, as well as to the most free and most popular“ (David Hume, *Essays, p.*19; Essais *Politiques par David Hume, p.* 70). Pentru secolul al XVI-lea, Étienne de La Boétie pare a susține aceeaşi idee *(Le Discours de la servitude volontaire,* pp.104 sq.).

[435] Prin această maximă rezumă Popper elogiul pe care, la căpătîiul celor căzuți în lupta pentru libertatea cetății, l-a făcut Pericle democrației (Thukydides, *Războiul peloponeziac,* II, 37-41; pp.142-145). Cf. Karl R. Popper, *Lecția acestui secol,* p. 97. Această maximă exprimă însăşi posibilitatea de existență a democrației, care, deloc surprinzător; este identică cu presupoziția de existență a actului estetic (în dubla sa ipostază, de judecată critică şi de împărtăşire a plăcerii estetice).

[436] Platon, *Protagoras,* 319 c-d *(Opere,* vol. I, p. 434).

ține de faptul că educația proprie unui om liber nu este bazată pe spiritul specializării ('cunoaşterea unor meşteşuguri'), ci pe dobîndirea unei culturi generale,[437] înțeleasă ca bine comun. Rezultatele specializării aparțin tuturor numai în măsura în care au putut fi produse de unii, în timp ce binele comun poate cu adevărat aparține tuturor numai în măsura în care este produs de toți, fără discriminare. Că în treburile cetății fiecare are o părere proprie şi nu o acceptă pe a altuia, în timp ce în privința meşteşugurilor, oricine acceptă numai părerea specialiştilor, este explicat de Protagoras postulînd, la toți oamenii, universalitatea discernămîntului moral şi al simțului pentru dreptate, facultăți sufleteşti care fac cu putință existența Cetății: „Cînd este vorba de [...] vreun [...] meşteşug, socotesc că puțini au căderea să-şi dea cu părerea; [...] cînd însă [e vorba de] treburile cetății, care se întemeiază toate pe dreptate şi chibzuință, e firesc să se îngăduie oricui să-şi dea cu părerea, socotind că fiecare are parte de această pricepere [referitoare la 'hotarele ruşinii şi dreptății'[438]], fără de care nu ar putea exista cetăți."[439] – Potrivit argumentului clasic, 'competența politică', care stă sau cade o dată cu posibilitatea de existență a societății politice, nu poate fi expresia unei forme de cunoaştere specializate şi este egal reprezentată în fiecare om.

Georges Bernanos[440]: „Am o repulsie față de anchete. S-a abuzat mult de ele în țara mea în anii care au precedat dezastrul, şi cred că, la noi ca şi aiurea, această modă nord-americană a contribuit mult să dea publicului iluzia că nenorocirile abătute asupra lumii ar putea fi reduse la un anumit număr de probleme rezolvabile de către specialişti şi experți[441] – cei pe care am convenit să-i numim «Competențele». Din păcate, nu mai sunt destul de tînăr ca să-mi bat joc de «Competențe», [...] cred însă că viața nu e o problemă de rezolvat şi, în fața acestui risc total, singurele competențe pe care le recunosc sunt

---

[437] Platon, *Protagoras,* 312 b *(loc.cit.,* p. 426).

[438] *Protagoras,* 322 d *(loc.cit.,* p. 437). Discernămîntul privind măsura ruşinii şi a dreptății este numit de Protagoras-Platon 'competență politică' (323 a; *loc.cit.).*

[439] *Protagoras,* 322 e-323 a *(loc.cit,* p. 437).

[440] «Réponse á une enquete » (janvier 1942). *La France contre les robots,* pp. 173 sq.

[441] Potrivit lui Bernanos, tendința lumii dominate de spiritul tehnicii este de a transforma întreaga societate modernă într-un tip de societate care să poată pune numai probleme ce admit o soluție tehnică *(Ibidem, p.*124).

geniul şi sfinţenia. [...] Mi-e teamă că abuzul de anchete ar putea face publicul să creadă că există reţete de Fericire şi că Intelectualii[442], reuniţi în Congres sau nu, ar fi absolut capabili să li le ofere..."

Llewellyn H. Rockwell, Jr.[443]. „Cea dintîi însemnătate socială a studiului istoriei este dezvoltarea capacităţii de a vedea diferitele laturi ale unei probleme, o capacitate necesară pentru a fi un cetăţean înţelept şi moderat, accesibilă tuturor, nu doar «experţilor». [...] Lansarea unor interpretări istorice indubitabile este evident o tendinţă periculoasă într-o democraţie."

Karl R. Popper:[444] „Nu mă consider un expert în ştiinţă, nici în filosofie. [...] A devenit astăzi o modă în ştiinţe apelul la cunoaşterea specializată şi la autoritatea experţilor, iar în filosofie,

---

[442] Fireşte, astăzi nu le mai spunem autorilor de reţete 'intelectuali, ci 'experţi', 'specialişti' – posesori ai unei cunoaşteri tehnice *exacte* privitoare la societate.

[443] Lew Rockwell, „Statement of College and University Professors in Support of the Confederate Battle Flag Atop the South Carolina Statehouse" – „Certain academics have issued a statement on the cause of the Civil War as it relates to the controversy over the Confederate battle flag. They held a press conference on March 31 for the purpose of avowing on their authority as professional historians that the flag represents only the evil waging of war against the United States in defense of slavery and not an honorable heritage as most South Carolinians believe."

[444] Mitul *contextului,* „Nota autorului, 1993", p. 7.

Menţionîndu-l aici pe Popper, este poate instructiv (în orice caz sarcastic) să ne amintim cine erau consideraţi a fi experţii, pe vremea cînd Cercul de la Viena funcţiona în mediu său istoric – Viena dinainte de Anschluß: acel de tip de caracudă academică, alcătuită din puzderia de profesori universitari şi de însărcinaţi oficial, care îşi reconfirmă statutul de respectabilitate profesională numai prin reciclarea ideilor en *vogue,* cu condiţia ca acestea să nu fie doar primite, ci şi *bine* văzute. În acest mediu *profesional,* verdictul experţilor era că cercul din prejma lui Schlick e alcătuit din diletanţi, filozofi de duminică, calaţi pe idei bizare şi fixe (Barry Smith, „Philosophies of Anti-Science from Marx to ‚Feminist Epistemology'" p.3; Idem, „The Neurath-Haller Thesis", § 7, p. 8; expresia folosită de Smikh este 'philosophical cranks and dabblers'). În acelaşi spirit, cînd ne gîndim la (retrospectiv) marea Şcoală austriacă de economie, nu trebuie să uităm (şi nici să ne mirăm) că experţii cu patalama la mînă din universităţi erau şi adversarii cei mai înverşunaţi ai gîndirii ieşite din tiparele oficial admise de profesionalii *recepţi.* Iată comentariul retrospectiv al lui Ludwig von Mises: „Guvernele, partidele politice, grupurile de presiune şi birocraţii din ierarhia educaţională gîndesc că pot [...] boicota şi reduce la tăcere pe [gînditorii] independenţi" ("O perspectivă istorică asupra Şcolii austriece de economie", pp. 270-275; în citat, p. 289, am schimbat timpul unor verbe).

denigrarea ştiinţei şi a raţionalităţii. Adesea, această denigrare a ştiinţei şi a raţionalităţii se datorează unei *teorii* greşite asupra lor – o teorie care înţelege prin ştiinţă şi raţionalitate doar specializări, experţi şi autoritate. Însă ştiinţa şi raţionalitatea au chiar foarte puţine în comun cu specializarea şi cu apelul la autoritatea experţilor. Din contră, aceste mode intelectuale sunt de fapt un obstacol pentru amîndouă."

Aberaţia credinţei că, avînd doar lecturi specializate, te-ai putea cumva numi un om cultivat. Iată argumentul. Să indexăm toate cărţile specialităţii (a) cu A, toate cărţile specialităţii (b) cu B şi aşa mai departe, pînă la epuizarea tuturor specialităţilor. Să formăm acum biblioteca A, care conţine toate cărţile specialităţii (a), biblioteca B, care conţine toate cărţile specialităţii (b) etc. Evident, în acest mod am cuprins în indexul nostru totalitatea cărţilor lumii, dacă admitem că toate cărţile lumii pot fi împărţite fără rest pe categorii de specialitate. Acum, specialiştii în disciplina (a) vor fi trebuit să citească, dacă sunt buni specialişti, toate cărţile bibliotecii A, potrivit standardului lor de specializare. Întrebarea este: sunt aceşti oameni *culţi?* Sunt, dacă putem numi cult pe cineva care a citit, dintr-o bibliotecă, toate cărţile al căror titlu începe cu litera 'A'; nu sunt, dacă, aşa cum mi se pare normal, vom spune că acela care îşi face cultura luînd biblioteca alfabetic la rînd este un semidoct lipsit total de sensul culturii.[445]

În privinţa filistinismului intelectual şi a suficienţei ţîfnoase etalate de cei care se cred *competenţi* pentru că posedă un titlu emis de vreo instanţă birocratică, sursa absolută, pentru acelaşi mediu vienez, este Karl Kraus, fără indicaţie bibliografică specială – *passim.*

[98] Se crede că soluţia la segregarea disciplinară academică de azi este inter- ori trans-disciplinaritatea. Deloc. Ideea de a depăşi prăpastia dintre A şi B divizînd intervalul dintre A şi B cu un al treilea termen, AB, care ar avea trăsăturile ambelor părţi şi care, odată bine definit, ar trebui să facă punte între A şi B, revine, în mod cu totul evident, la paradoxul celui de-al treilea om. Depăşirea specializării sectare prin inter- ori trans-disciplinaritate este o iluzie. Singurul mod de a arunca punţi peste abisurile dintre specialităţi este creativitatea, pornită din unitatea viziunii şi exprimată prin unitatea creaţiei: găsirea

---

[445] O astfel de situaţie a fost imaginată de Sartre în personajul autodidactului, din *Greaţa.*

unei idei vii, capabile să pună în lumină unitatea dintre piscurile separate prin multe văi, depresiuni, dealuri şi cîmpii. (Evident, legătura dintre două vîrfuri îndepărtate nu se poate realiza nici săpînd o altă vale, nici construind un alt pisc, între ele.) Trebuie să vezi ceva nou – cum ar fi, de pildă, fundul comun al insulelor care sunt, pentru ochiul banal, separate prin imense întinderi de apă. Căci şi insulele au ceva comun – fundul mării, din care toate insulele se ridică la suprafață. Din punct de vedere geometric, ideea de a uni insulele prin crearea altor insule conexe se izbeşte de multiplicarea granițelor. Acolo unde nu exista decît o graniță, prin inventarea unui domeniu interdisciplinar, apare încă una; iar unde mai introducem un domeniu interdisciplinar, numărul granițelor se dublează. Şi aşa mai departe, la infinit.

Dar lupta cea mare e împotriva specializării facultăților sufleteşti, care îmi pare a fi consecința cea mai nefastă a înlocuirii vechiului ideal filozofic al unității cunoaşterii cu exigența, de natură pur tehnică, a diviziunii economice a muncii. Să nu uităm că unitatea sufletului se bazează pe colaborarea facultăților şi pe nonseparabilitatea lor. A le specializa, adică a postula pentru ele legitimitatea autonomizării şi a evoluției independente, înseamnă a repune în discuție unitatea sufletului. Cum ar mai fi atunci definită *schizofrenia,* care constă în despicarea gîndirii şi în disocierea facultăților? Evident, ca o formă ultramodernă de sănătate.

[99] Trăim într-o epocă în care mesajul cărților. a devenit atît de slab audibil, încît singura sarcină a celor care încă mai scriu este aceea de a repeta ceea ce alții au spus înaintea noastră mai bine. Cei vii sunt mai ascultați decît morții, mai ales dacă mortul este antipatic. Un viu antipatic trezeşte scandal. Un mort antipatic, tăcere.

Pe de altă parte, nimeni nu mai e atent la celălalt. Vorba lui Worhal se dovedeşte a fi maximală: nici în fața ta însuți nu mai poți beneficia de 15 minute de eternitate.

[100] Înainte vreme, omul cultivat era admirat pentru cultura sa, pe care o vădea prin capacitatea de a oferi interpretări asupra

evenimentelor şi o viziune personală asupra lumii.[446] În schimb omul specializat era căutat pentru competenţa sa tehnică. El era căutat aşa cum sunt căutaţi cizmarii, pentru a remedia o gaură în talpă sau un flec delabrat. Dacă omul cultivat era frecventat pentru talentul, viziunea şi sociabilitatea sa inteligentă, omul specializat era frecventat pentru capacitatea de a rezolva probleme punctuale. În epocile de discernămînt, orice om specializat căuta să fie şi cultivat, iar cultivarea minţii şi a sufletului constituia idealul oricărui om cu scaun la cap.[447]

Nu mai puţin, din punct de vedere tipologic, în persoana celor două *forme* umane se confruntă ireductibilitatea a două tipuri de inteligenţă. Inteligenţa care caută sensuri pentru a se integra lumii *versus* inteligenţa care inventează mecanisme pentru a se substitui lumii, explicînd-o *fără rest.* Cultura şi tehnica. Lor le corespund două tipuri paralele de inteligenţă, cu raportarea lor diferită la lume, şi două moduri deosebite de a fi în lume. Primul tip de inteligenţă este bazat pe necesitatea de a obţine o viziune, al doilea pe necesitatea de a inventa un mecanism. Primul este holist în esenţa sa (adică funcţionează potrivit principiului 'întregul explică partea'), al doilea este în mod esenţial atomist (potrivit principiului 'partea explică

---

[446] Vezi diatriba lui Max Weber împotriva celor care caută 'viziuni' – „Cine doreşte 'viziune' să meargă la cinema" *(Etica protestantă şi spiritul capitalismului, p.* 19) –, consecinţă a principiului său metodologic pozitivist, potrivit căruia savantul trebuie să elimine din ştiinţă orice judecată de valoare. Despre falsitatea acestui program şi despre contradicţiile în care Weber însuşi s-a împotmolit datorită acceptării acestui princ:ipiu, vezi Eric Voegelin, *The New Science of Politics,* pp.13-23. Obiecţia cea mai pertinentă este aceea că acceptarea punctului de vedere pozitivist reprezintă abandonarea unei raţionalităţi mai bogate (scientia *prima* a tradiţiei) în favoarea unui tip inferior de raţionalitate: „What Weber, in the wake of Comte, understood as modern rationalism would have to be reinterpreted as modern irrationalism ' *(loc.cit.,* p. 23). Voegelin considera că noţiunea de judecată de valoare *(Werturteil),* ca opusă judecăţii asupra faptelor *(Tatsachenurteil),* este lipsită de sens. Convingerea sa era că împărţirea lumii în valori (subiective) şi fapte (obiective) – dogma centrală a pozitivismului – poate fi acceptată numai de gînditorii care nu mai stăpînesc tradiţia clasică şi creştină a 'ştiinţei despre om' *(loc.cit., p.* 11).

[447] În scrisoarea de condoleanţe pentru pierderea lui Thomas Seebeck trimisă la 3 ianuarie 1832 fiului acestuia, Moritz Seebeck, Goethe afirmă implicit, ca pe un lucru de la sine înţeles, că scopul tuturor eforturilor noastre, dacă vrem să fim destoinici, trebuie să fie sporirea *simultană a* discernămîntului şi a cunoaşterii.

întregul'). Cultura creează omul cultivat. Tehnica creează omul tehnic. Primul este enciclopedic prin vocație, deoarece caută să cunoască sensul, adică ceva de ordinul generalului. Al doilea este specializat prin natură, deoarece caută să explice un mod de funcționare, care este de ordinul specificului. Omul cultivat are tăria şi slăbiciunea culturii, care îți conferă tipul de prestigiu de pe urma căruia nu se poate cu adevărat profita. Omul specializat are tăria şi slăbiciunea tehnicii, care îți îmbunătățeşte viața fără a te putea face cu adevărat mai bun. Cultura este ca o religie. Tehnica este ca o meserie. În timp ce bagajul omului cultivat nu poate fi instrumentalizat fără a-l profana, cunoştințele omului specializat nu pot fi scoase la iveală decît ca instrumente. Hybrisul culturii este rămînerea în indiviziunea pauşală a cunoştințelor generale. Hybrisul tehnicii este ceea ce Oakeshott a numit 'suveranitatea tehnicii' – ideea că orice cunoaştere *trebuie* să fie o cunoaştere de tip tehnic, altminteri nu este o veritabilă cunoaştere. Aşa cum omul cultivat este deja cultură, şi omul tehnic este deja expresia unei tehnici: este *de la technique plaquee sur du vivant.* Pe de altă parte, orice cultură sănătoasă îmbină cu suplețe aplecarea spre diviziunea profesională a muncii, care e implicată de geniul tehnicii, cu înclinația de a integra procesul diviziunii într-o viziune globală, accesibilă *tuturor* membrilor societății, însuşire care e proprie geniului culturii.

Acest punct de vedere, e limpede, implică existența unei ierarhii *naturale* între cultură şi tehnică, potrivit căreia cultura este superioară tehnicii din *toate* punctele de vedere. Această concepție, anticii o împărtăşeau. Noi pretindem a o recunoaşte, fără a o mai practica. Ce s-a schimbat? Pierzînd cultura, noi am rămas doar cu tehnica. Dar tehnica, oricît de subtilă şi de miraculoasă, nu poate suplini funcțiile îndeplinite de cultură: îi lipseşte atenția pentru sens şi o descalifică limitarea la instrumental. Accesoriul, detaliul postiş, inovația de prisos – acestea sunt trăsăturile inconturnabile ale geniului – complet dezvoltat-pe care îl propune tehnica *singură.* Oricît de puternici am fi şi oricît de bine am trăi din punct de vedere material, tot barbari rămînem. Am uitat că inteligența noastră, formată de moştenirea Greciei antice şi de Evul Mediu creştin, are cu necesitate doi plămîni: cultura şi tehnica. Cancerizînd cultura prin profesarea unui suprematism al tehnicului, inteligența a rămas să respire cu un singur plămîn, amenințat şi el, prin simpatie, de sufocare.

[101] Într-o scrisoare către Fermat din 10 August 1660, Pascal spunea că geometria este „cel mai înalt exercițiu al minții“, dar, în același timp, declara că „o socotesc atît de inutilă, încît nu fac mare deosebire între un individ care este doar un geometru și un meșteșugar îndemînatic“[448]. Cînd nu ești *decît* geometru, ne spune Pascal, valoarea geometriei nu este mai mare decît a unei îndemînări oarecare. Ea este bună pentru a ne *încer*ca forțele spiritului, dar nu pentru a ni le *ocupa* în întregime.[449]

Argumentul revine la a spune că științele nu au mai multă (dar nici mai puțină) valoare decît tehnicile. Este, în fond, argumentul lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus* (propoziția 6.52): cînd tuturor problemelor pe care știința le poate pune li s-a găsit un răspuns, adevăratele noastre probleme de viață nu au fost nici măcar atinse.[450]

Care este presupoziția tare a acestor tipuri de afirmații? Teza I: Există două feluri de cunoaștere. Pare imposibil de negat că așa stau lucrurile. Există o cunoaștere care se epuizează în rezultat – științele care au aplicații tehnice, disciplinele care oferă răspunsuri închise, fără rest, la întrebări neinterpretabile (cunoașterea 1) – și o alta, care nu poate fi epuizată printr-un rezultat (cunoașterea 2): filozofia, în sensul cel mai larg.

Teza II: Există un singur fel de inteligență. Într-adevăr, pare dificil de susținut că inteligența omului de geniu care obține rezultate

---

[448] Reprodusă de Sainte-Beuve în *Port-Royal,* t. III, pp. 31&319.

[449] Pentru a explica respingerea geometriei de către un geometru de talia lui Pascal, Sainte-Beuve, atît de fin în a sesiza nuanțele celei mai fine perversități (vezi redarea sensului veritabil al unei remarce piezișe, datorate lui Bayle; *loc.cit.,* pp. 365 sq.), explică afirmația lui Pascal prin lipsa de utilitate a geometriei! Dacă la data emiterii acestui gînd geometria ar fi preluat „sceptrul lumii fizice“, pe care îl deține de la Newton încoace, Pascal nu ar fi făcut, crede Sainte-Beuve *(loc.cit.,* p. 319, n.1), această remarcă. Or, în mod evident, sensul respingerii geometriei de către Pascal este lipsa de utilitate a acesteia pentru mîntuire, nu, cum în mod bizar își închipuie Sainte-Beuve, pentru cunoașterea lumii.

[450] În Prefața autorului, datată „Viena, 1918“ *(Tractatus logico-philosophicus, p.* 78), Wittgenstein declară că a găsit, prin acest tratat, răspunsul final la problemele *științifice* ale filozofiei și că, abia odată soluția găsită, puteam să ne dăm seama „cît de puțin s-a realizat, atunci cînd toate aceste probleme au fost rezolvate“.

remarcabile în primul fel de cunoaştere ar fi inferioară inteligenței omului de geniu care excelează în cel de-al doilea fel. Sau invers.

Cu toate acestea, Euclid mai este citit doar de istoricii ştiinței şi ai filozofiei, în timp ce Platon este continuu citit de toată lumea. Euclid aparține *doar* specialității sale, Platon le depăşeşte pe toate. Din punctul de vedere al recunoaşterii postume şi al numărului de oameni care îi studiază pe cei doi, Platon este avantajat față de Euclid. Este ca şi cum problemele gîndite de Platon şi răspunsurile oferite de el ar stîrni un interes mult mai mare decît problemele şi răspunsurile lui Euclid – ceea ce revine la a afirma că rezultatul activității lui Platon ar fi fost potențial mai fertil decît rezultatul activității lui Euclid. Cum această activitate este gîndirea, rezultă că gîndirea cuprinsă în formele de cunoaştere care nu se epuizează în rezultat este într-un sens mai profundă decît gîndirea cuprinsă în formele de cunoaştere care se epuizează în rezultat. Cum se explică această deosebire, din punctul de vedere al creatorului de cunoaştere? Mi se pare, într-un singur fel: inteligența care este necesară ştiințelor este de un tip diferit de inteligența de care are nevoie filozofia. Deci, dacă este adevărat că există două feluri de cunoaştere – una care admite un răspuns tehnic la întrebările pe care şi le formulează şi alta care oferă răspunsuri potențial infinite, deschise –, atunci nu poate fi evitată concluzia că inteligența încorporată în primul fel de cunoaştere este mai puțin profundă decît inteligența încorporată în cel de-al doilea fel. Altfel spus, cînd teza I e adevărată, atunci teza II este falsă. Dacă există două feluri de cunoaştere, atunci inteligența nu e unică şi există o ierarhie lipsită de echivoc între tipurile de inteligență: inteligența care produce cunoaşterea 1 este mai puțin profundă decît inteligența care produce cunoaşterea 2.

Dar se poate raționa şi în alt mod. Să admitem că lipsa de progres a disciplinelor care nu pot oferi răspunsuri definitive la întrebările lor este o consecință a incapacității disciplinelor însele. Ele nu s-au dovedit capabile să formuleze *corect* întrebările la care aşteaptă răspunsuri, astfel că imposibilitatea de a obține răspunsuri *tehnice,* lipsite de rest, exprimă împrejurarea că aceste discipline sunt fie imature, fie nu sunt deloc discipline. Deci, dacă lipsa de răspunsuri închise înseamnă incapacitatea disciplinei de a-şi formula bine întrebările, atunci nu există mai multe feluri de cunoaştere, ci unul singur, cel capabil să obțină răspunsuri închise la întrebări bine

formulate. Pe de altă parte, dacă este aşa, atunci gînditorii care s-au exercitat de milenii în acest tip de cunoaştere sunt neapărat inferiori celorlalţi, deoarece nu au sesizat că se exercită pe o materie prost alcătuită. Eşecul cunoaşterii care nu se epuizează în rezultat antrenează cu necesitate incapacitatea gînditorilor care au ilustrat-o. Prin urmare, dacă de fapt nu există două feluri de cunoaştere, ci unul singur, celălalt fiind în cel mai bun caz o formă imatură de cunoaştere, atunci toţi gînditorii care au crezut că au obţinut rezultate valabile în forma imatură de cunoaştere nu au făcut, în fond, decît să-şi dovedească incompetenţa. Dar ce înseamnă că şi-au dovedit incompetenţa? Propriu-zis, că de fapt nu există mai multe feluri de inteligenţă, ci una singură, aceea care e activă în ştiinţe. Deci, cînd teza I e falsă, atunci teza II este adevărată. Dacă există un singur fel de cunoaştere, atunci şi inteligenţa trebuie să fie unică, iar inteligenţa care produce cunoaşterea 2 nu este decît o formă imatură a inteligenţei care produce cunoaşterea 1.

Am obţinut că tezele I şi II nu pot fi împreună adevărate, cu următoarea precizare. Cînd teza I e adevărată, atunci există o anumită ierarhie a tipurilor de inteligenţă, în favoarea inteligenţei filozofice. Cînd teza II este falsă, nu doar că ierarhia tipurilor de inteligenţă se inversează, dar inteligenţa ştiinţifică se vădeşte a fi singura valabilă. Altfel spus, (α) dacă există două forme legitime de cunoaştere, ştiinţa şi filozofia, atunci inteligenţa filozofică implică o profunzime de un tip aparte, ştiinţele sunt incomplete, iar filozofia e necesară; dimpotrivă, (β) dacă nu există decît un singur tip de cunoaştere, ştiinţa, atunci inteligenţa filozofică e cu necesitate o formă imatură ori chiar deraiată a inteligenţei ştiinţifice.

În primul caz, am ţinut seama de actualitatea istorică a textelor rezultate din 'cunoaşterea 2' şi am dedus de aici că un tip de gîndire capabil să producă texte ce îşi păstrează actualitatea trebuie să fie cumva mai profund decît cel care se epuizează în rezultat. În al doilea caz, am ţinut seama de faptul că singurele probleme care sunt cu adevărat rezolvabile sunt cele formulate în 'cunoaşterea 1', de unde am dedus că tipul de gîndire care produce soluţii definitive este superior celui care doar reuşeşte să se învîrtă în jurul întrebării cu răspunsuri mereu parţiale, mereu revizuibile şi, deci, mereu nesatisfăcătoare. După cum am admis ca criteriu de conexiune între cele două teze o

propoziție care favorizează *actualitatea* (fertilitatea istorică a 'cunoaşterii 2') ori *durabilitatea* (soluțiile 'cunoaşterii 1' sunt definitive, deci sunt atemporale), am obținut legături foarte diferite între tezele propuse. Concluzia (α) se obține cînd presupoziția absolută a raționamentului este actualitatea unui conținut dat, oriunde în timp. Concluzia (β) se obține atunci cînd presupoziția absolută a raționamentului este durabilitatea unui conținut dat, indiferent de timp.

OBSERVAȚIA GENERALĂ este că totul depinde în mod decisiv de felul în care înțelegem imponderabilele care nu sunt prezente în ceea ce a fost explicit exprimat. În orice text, hotărîtor este în-afara-textului (acel ceva despre care Derrida afirma sentențios – il *n'y a pas de hors-texte* – că nu există). Prin urmare, veritabilul criteriu de discriminare între concluziile unor raționamente care pot fi duse în mai multe feluri sunt imponderabilele.

OBSERVAȚIA PARTICULARĂ se referă, în cazul nostru special (tezele I şi II), la natura imponderabilelor implicate în determinarea concluziilor (α) şi (β): aceasta este poziția față de timp, temporalitatea. Dacă dăm un conținut atemporal culturii, atunci singura formă de cunoaştere legitimă este ştiința (în termenii lui Oakeshott, cunoaşterea tehnică), iar spiritul ştiințific este singura atitudine rațională în fața lumii. Dacă, dimpotrivă, cultura posedă un conținut *naturaliter* temporal, atunci ştiințele sunt intrinsec incomplete (în termenii lui Oakeshott, teza privitoare la suveranitatea tehnicii este falsă), iar tipurile de raționalitate sunt multiple.

[102] Într-una din scrisorile către Gombrich (probabil decembrie 1943) care au premers publicarea primei ediții a cărții sale *The Open Society and its Enemies* (la acea dată, încă 'A Social Philosophy for Everyman'), Popper refuza categoric să elimine ori scurteze notele (care sunt, în sine, o capodoperă, putînd fi citite separat de text, ca o piesă de virtuozitate), cu acest argument: „Am construit textul cu multă grijă, astfel încît este absolut de sine stătător pentru un cititor aparținînd pur şi simplu publicului educat, lipsit de intenții critice. Nu se află nimic în cuprinsul textului care să nu poată fi înțeles fără

note.“[451] Pentru Popper, care refuza să se considere un specialist ghetoizat în ticurile vreunei secte academice distincte, marea miză era mobilizarea publicului educat – a acelui public care, în interesul pe care îl poartă culturii şi îl acordă ideilor, este intrinsec lipsit de interesele `egoiste' ale specialistului: acel public pe care Eliade îl numea 'publicul general cultivat'.[452]

[103] Moartea culturii generale. Rațiunea ei de a fi a dispărut. La început, înainte de realizarea ideii imperiale; omenirea era divizată în părți care nu aveau nici o legătură între ele şi, uneori, nici ştiință unele de altele. Imperiul le-a adus cu forța laolaltă, dar, prin această constrîngere, încă nu le-a unit. De unit le-a unit viața laolaltă, între granițe instituționale impuse. Cu timpul, granițele s-au transformat, din instituționale, în culturale. O nouă cultură a luat naştere, care era *comună.* Însuşirea esențială a acestui *produs-cultura comună-era* legarea laolaltă a diferențelor anterioare într-un spațiu de comunitate şi comunicare. Ceea ce era pus în comun erau presupozițiile de adîncime ale obiceiurilor, comportamentelor şi stilurilor de viață. Mai mult, din punct de vedere politic, la baza afirmării unei culturi comune stă întotdeauna un bine public comun. Mai trainic, odată format, decît granițele instituționale, corpul noii culturi comune poate de acum supraviețui ruperii acestora. Este ceea ce s-a întîmplat cu *Romania,* după prăbuşirea Imperiului Roman, ori cu creştinătatea, după fărîmițarea acesteia în monarhii şi state naționale. Ceea ce rămîne este o cultură a presupozițiilor comune.

Ecuația, prin urmare, este: trai comun → bine public → formarea unui set esențial de presupoziții comune → cultură comună.

Convers: dispariția culturii comune antrenează erodarea presupozițiilor comune → erodarea presupozițiilor comune antrenează punerea în discuție a însăşi ideii că ar exista un bine public comun →

[451] Ernst Gombrich, *„The Open Soeiety and Its Enemies:* Remembering Its Publication Fifty Years Ago“, p. 9.

[452] „L'homme cultivé en géneral“ *(Le mythe de l'éternel retour,* Gallimard, 1949, p.14). În prefa)a la *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles,* Eliade vorbeşte de avantajul pe care îl au cărțile care se adresează unui public de non-specialişti: acela de a fi „în mai mare măsură accesibile publicului inteligent“ (Gallimard, 1978, p. 9 – sublinierea mea).

ceea ce, finalmente, face imposibilă ducerea pe mai departe a traiului paşnic în comun.

Pentru o civilizaţie bazată exclusiv pe specializarea tehnică, dispariţia culturii generale este începutul barbariei. Dar aspectul cu adevărat esenţial al formării unei culturi comune nu este acesta. Este existenţa ori absenţa unei ştiinţe universale. În enciclica *Fides et ratio* dedicată raporturilor dintre credinţă şi raţiune, papa Ioan Paul al II-lea constată că în cultura modernă s-a schimbat rolul filozofiei: „De la înţelepciune şi ştiinţă universală, s-a redus progresiv la una din multele provincii ale ştiinţei umane [...] [S]-au afirmat cu o relevanţă mereu mai mare alte forme de raţionalitate, punînd în evidenţă marginalitatea ştiinţei filozofice. În loc de contemplarea adevărului şi căutarea scopului ultim şi a sensului vieţii, aceste forme de raţionalitate sunt orientate – sau cel puţin orientabile – ca 'raţiune instrumentală' spre a servi unor scopuri utilitariste, de desfătare sau putere."[453] Azi nu mai există vreun tip licit şi stimabil de activitate intelectuală care să aibă în vedere sensul vieţii. Toate activităţile sunt orientate spre specializare, au devenit deci marginale în raport cu centrul vieţii, iar centrul vieţii însuşi, după ce a fost ratat, a rămas neocupat. „Într-o lume împărţită în multe cîmpuri de specialitate, e greu să recunoşti acel sens întreg şi ultim al vieţii pe care în mod tradiţional filozofia l-a căutat." [454] Ceea ce noi ignorăm, pare a spune Sf. Părinte, este adevărul că „omul este în mod natural filozof"[455]. Specializare înseamnă instrumentalizare: înseamnă punerea ca ţel ultim a scopului imediat.

[104] Raportul modernităţii tîrzii cu raţionalitatea se instalează pe terenul detronării unei monarhii absolute şi în consecinţa încheierii unui pact constituţional cu fostul monarh absolut. Raţiunea absolută a secolului al XVII-lea fusese moştenitoarea raţiunii divine, o raţiune însă evacuată de prezenţa lui Dumnezeu, devenită, pentru gusturile subţiri ale raţionaliştilor, prea stînjenitoare. In spatele pretenţiilor ei se mai puteau ghici prerogativele fostei puteri divine. Iritată de această prezenţă putativă, care, deşi diafană, era încă impregnată de

[453] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*,§47,p.37.
[454] *Fides et ratio,* § 56, p. 44.
[455] *Fides et ratio*, § 64, p. 49.

parfumul vechii teocrații, modernitatea care începuse să devină postmodernitate a decis să rupă profitabila ei alianță cu rațiunea absolută. Acest proces a fost cu totul salutar. Căci, dacă prezența lui Dumnezeu este întotdeauna un bine, travestirea divinității în „ghicitură“ *(1 Cor.* 13, 12) straielor şi intențiilor modernității, adică a substitutului de inversiune, este fără îndoială ceva rău. Împinsă împotriva propriilor ei rădăcini de vigoarea impulsului ei antiteologic, modernitatea ne-a scutit de prelungirea unei imposturi şi, în mod salutar, de perpetrarea intolerabilă a unei idolatrii de inversiune. Prin urmare, faptul că impostura rațiunii absolutiste a secolelor XVII şi XVIII a luat sfîrşit este un lucru bun: i-a luat locul, prin chiar lucrarea rațiunii, o concepție despre raționalitate mult mai subtilă şi mai fină. Scuturîndu-se de prezența divină din fundal, s-a impregnat de dispariția acesteia prin încorporarea ei în articulațiile aparent expurgate de orice reziduu divin. Astăzi spiritul geometric este mult mai fin decît atunci cînd Pascal îl deosebea, cu discernămîntu-i obişnuit, de spiritul de finețe. Problema este că, în timp ce rațiunea geometrică a devenit mai suplă, discernămîntul rațiunii care a rezultat din combinația spiritului de finețe cu spiritul geometric – în condițiile evacuării lui Dumnezeu dintre obiectele legitime ale rațiunii – a devenit din ce în ce mai debil. Finețea de azi, în ce priveşte judecățile de ierarhie şi discernămînt, este categoric inferioară finețai de ieri, cînd formula oricărei judecăți de valoare implica afirmarea divinității – ceea ce antrena cu sine, în fundal, toată bogăția de spirit de finețe a reflecției teologice în sens propriu, adică nu fără, nu în ciuda, nu dincolo, ci împreună cu Dumnezeu. Este adevărat că prin detronarea rațiunii absolutiste s-a obținut o judecată mai liberă şi mai largă, dar, ca urmare a debilizării capacității de a formula judecăți de discernămînt (debilizare care a însoțit constant slăbirea rațiunii), efectul pervers a constat din invazia culturii de către o nouă rasă de barbari: proştii cu şcoală, cretinii educați, intelectualii lipsiți de cultură, savanții inculți, relativiştii de profesiune, oamenii care confundă totul, amestecă totul şi triumfă eristic asupra oricărei discipline, secătuind-o de seva ei vie, falsificînd-o, ruinîndu-i spiritul de finețe, dezechilibrîndu-i balanța valorilor – pe scurt, ucigînd-o.

Iată prin ce cuvinte caracteriza acest proces Johan Huizinga, poetul şi eruditul amurgului Evului Mediu. „Numai că, în vreme ce înțeleptul extrage un înțeles mai adînc dintr-o judecată mai liberă şi mai largă,

neghiobul se simte autorizat să bată cîmpii mai copios. Consecință cu adevărat tragică: începînd să capete conştiința valorii limitate a vechii scheme raționale, spiritul contemporan s-a pomenit totodată în stare să accepte o seamă de idei absurde față de care a fost multă vreme refractar."[456]Aceşti 'neghiobi' care se cred autorizați de slăbirea rațiunii tari să adopte teoriile cele mai absurde şi să îmbrățişeze epistemologiile cele mai în răspăr cu bunul-simț sunt, fireşte, relativiştii de profesiune, oamenii lipsei de discernămînt, apologeții care au transformat sentimentul postmodern al slăbirii rațiunii într-o nouă ideologie revoluționară, în căutare asiduă de adepți, apostați, victime si călăi. Iar ideile absurde la care cultura noastră nu mai este azi imună si nici refractară sunt ideile obscurantiste ale acestor noi profeți.

[105] Pînă acum barbarii erau agresivi, inculți, jegoşi, puşi pe cuceriri, veniți de aiurea. Ca şi cei de ieri, barbarii de azi sunt tot inculți, dar nu mai sunt agresivi, sunt oameni cumsecade, nu mai sunt jegoşi, sunt oameni bogați, nu mai sunt puşi pe cuceriri, sunt sedentari şi nu mai vin de aiurea, ci sunt chiar de aici, sunt chiar în mijlocul nostru. Ei ne vor cuceri nu din afară, ci dinăuntru. Barbarii de ieri erau produşi de barbarie şi incultură, fiind însă atraşi de civilizație aşa cum fluturii de noapte sunt atraşi de lumina lămpii: pînă la imolare. Barbarii de azi sunt produşi de bunăstare şi civilizație materială, fiind tot la fel de porniți împotriva civilizației care i-a produs pe cît de furioşi ne sunt prezentați că ar fi fost păcătoşii, în tratatele ascetice, împotriva celor care ştiau secretul păcatului lor.

[106] UN ARGUMENT ÎMPOTRIVA MULTICULTURALISMULUI. Multiculturalismul pune ca principiu *normativ* egalitatea şanselor pentru culturile diferite. Presupoziția centrală a multiculturalismului este că toate culturile au aceeaşi valoare (altminteri, cerința de a trata în acelaşi mod ceea ce este inferior şi ceea ce este superior ar fi irațională). Presupoziție auxiliară: egalitatea este valoarea supremă a tuturor domeniilor. Consecință

[456] J. Huizenga. *Incertitudes:* Essai *de diagnostic du mal* dont *souffre notre temps, p.* 83.

inevitabilă: dacă egalitatea este valoarea supremă *naturală a* tuturor domeniilor, atunci este moral ca egalitatea să fie impusă cu forța.

Dar este egalitatea o valoare naturală, adică una *fizică?* Dacă da, atunci filozofia postmodernă, care afirmă că este solidară cu multiculturalismul, fie se înşală (şi nu este solidară cu el), fie este eronată (deoarece stă sau cade împreună cu el). Să presupunem că egalitatea este o valoare naturală. Atunci, ea nu trebuie impusă, se impune singură. Cum? Prin excelența ei: altfel spus, ca urmare a superiorității ei, verificate prin jocul liber, neconstrîns, al concurenței. Dar, dacă se impune singură, adică prin concurență, atunci egalitatea nu este valoarea supremă. Supremă este valoarea numită de Socrate virtute: adică însuşirea de a realiza excelența oricărui tip de activitate. Prin urmare: dacă este naturală, egalitatea trebuie să fie o virtute, iar dacă e virtute, atunci realizarea ei implică un standard deopotrivă intern şi interpersonal de realizare. Acest standard este situat la nivelul concurenței dintre virtuți: cîştigă virtutea cu gradul de excelență maxim, potrivit nu meritului fixat prin concurență, ci naturii ei proprii, care e excelența.

Dacă egalitatea nu este o valoare naturală, atunci ea trebuie impusă (caz în care respingerea postmodernă a politicilor de putere este doar o ipocrizie sau o strategie de dobîndire a puterii prin delegitimarea luptei pentru putere a tuturor celorlalți, cu excepția multiculturalilor). Dacă acceptăm că egalitatea este valoarea supremă şi ea nu este o valoare naturală, atunci ajungem la problema filozofiei politice clasice: cine trebuie să impună egalitatea? Evident, un Partid unic sau un Conducător. Atît Partidul; cît şi Conducătorul trebuie să fie unici, deoarece politica *trebuie* să fie esențial unică (a multiculturalilor). Prin urmare, dacă nu este o valoare naturală (care, asemeni fructelor, creşte în mod natural în copaci), atunci egalitatea nu poate fi o valoare supremă, ci una partizană.

CONCLUZIE. (I) Dacă egalitatea este o valoare naturală, atunci multiculturalismul este inutil, în cel mai bun caz (deoarece nu egalitatea este valoarea supremă, ci virtutea), sau dăunător, în cel mai rău caz (deoarece impune cu forța o ierarhie nenaturală, i.e., „egalitatea multiculturală“). (II) Dacă egalitatea nu este o valoare naturală, atunci multiculturalismul este contradictoriu (deoarece, dacă pretinde că egalitatea este criteriul absolut, atunci construcția multiculturală nu poate invoca în favoarea ei nici o preeminență

raţională asupra altor construcţii culturale, la fel de legitime; iar dacă multiculturalismul susţine că este mai îndreptăţit decît alte construcţii culturale, atunci îşi neagă premisa egalităţii şi, pentru a cîştiga preeminenţa pe care o revendică, va trebui să se situeze deasupra altor construcţii culturale prin forţă).

[107] Va mai exista stat de drept dacă în faţa justiţiei nu se vor mai afla indivizi, ci comunităţi, cu concepte de justiţie internă diferite şi aflîndu-se în competiţie de 'egalitate' între ele? Chiar dacă, la rigoare, ideea de justiţie care funcţionează în *interiorul* diverselor comunităţi aflate în faţa statului de drept poate fi făcută comună, concurenţa dintre ele – în ce priveşte 'egalitatea', adică *statutul* pe care fiecare dintre ele îl are în faţa statului de drept (ceea ce, în mod real, înseamnă accesul la privilegii materiale şi la recunoaştere simbolică) – nu va putea fi niciodată eliminată. Ceea ce înseamnă că, atunci cînd, între subiecţii supuşi justiţiei, vor intra în joc raţiuni de natura competiţiei simbolice între comunităţi, justiţia va fi împiedicată să se exercite potrivit dreptului, deoarece criteriul păcii multiculturale va prevala asupra principiului clasic al justiţiei formale (adică independente de conţinut).

Observaţia rămîne valabilă pentru orice comunitate care pretinde să medieze între individ şi statul de drept. Este cazul agricultorilor francezi sau polonezi, care distrug bunuri publice la adăpostul oricărei impunităţi. Agricultorii ştiu foarte bine că vandalismul lor nu va fi niciodată urmărit în justiţie, cum ar fi normal dacă fiecare dintre agricultori ar fi tratat ca individ şi nu ca membru al unui grup social dotat cu drepturi de impunitate speciale, care individului *neîncadrat* îi sunt refuzate. Este şi cazul sindicaliştilor de la noi, care încalcă legea fără a putea fi sancţionaţi, deoarece chemarea în justiţie a unor sindicalişti infractori e interpretată ca atac la adresa sindicatelor ori, chiar, a ideii de sindicat. Asociaţiile profesionale, cum vedem, se supun altui tip de justiţie decît indivizii.

CONCLUZIE. Unde există corpuri constituite, justiţia nu poate fi aplicată uniform, adică într-un mod care să fie independent de apartenenţa la un corp constituit ori altul a celui supus actului de justiţie. Dacă subiecţii nu mai sunt uniformi în faţa legii, atunci nici culpele şi pedepsele nu mai pot fi omogen aplicate, ele trebuind să fie

redefinite în funcție de cel căruia i se aplică. Va trebui deci să apară, în locul justiției clasice – omogenă şi uniformă, bazată pe disocierea procedurii de conținut –, o justiție corporativă, în acord cu cutumele şi pretențiile de reprezentare ale fiecărui corp social constituit în parte. Evident, vechea şi buna justiție civilă va muri de îndată ce principiul ei – uniformitatea subiecților şi independența de subiect a vinovățiilor şi pedepselor – va fi sistematic contrazis. Mi se pare că, sub presiunea noului cod de 'decență' socială întruchipat de corectitudinea politică şi de multiculturalism, justiția civilă tinde din ce în ce mai mult să fie înlocuită cu justiția corporativă. Tot aşa cum o parte din retorica identității etnice a fost resuscitată din cărțile de antropologie rasistă ale secolului al XIX-lea, multe din speranțele actuale ale justiției corporative pot fi găsite printre realizările justiției fasciste, din timpul Italiei lui Mussolini.

De ce se întîmplă toate acestea? Motivul este simplu. Oamenii de azi par a nu mai dori în primul rînd dreptate, ca în timpurile în care luptau pentru libertate ca indivizi, ci vor, înainte de orice şi cu orice preț, egalitate. Egalitatea între ei este adesea interpretată ca dreptate pentru grupurile cărora le aparțin. Nu mai este o egalitate între indivizi, ci este revendicarea unei egalități de grup, pretinsă orbeşte chiar şi atunci cînd obținerea acestei egalități ar implica alterarea sistemului de justiție şi, în schimbul protecției de grup, ar conduce la diminuarea libertății individuale.

[108] Idealul de societate al ideologiei multiculturale şi cel sugerat de idealul corectitudinii politice, înțeles ca *Syllabus* al conviețuirii impuse de stat, este clar totalitar. Aceste două idealuri sunt identice în intenția lor de a elimina, pînă la urmă, orice deosebire între spațiul public şi cel privat. Cînd ideologia socială receptă pretinde ca în privat să gîndeşti aşa cum trebuie să te comporți în public, atunci, în fond, universul individualității este forțat să se identifice cu ceea ce Yirmiyahu Yovel numea 'domeniul mulțimii',[457]

[457] Yirmiyahu Yovel, *Hegel, Nietzsche şi evreii,* pp. 340-341: „Rezumînd: în domeniul social – domeniul mulțimii – trebuie să te bazezi pe rațiune şi democrație [...]. În timp ce în universul individului (şi numai aici) sunt posibile şi trebuie să existe aspirații de împlinire spirituală superioară şi înălțare deasupra vulgului.“

gîndirea individuală ('eretică' prin excelență) nu mai poate pretinde autonomie legală, iar ceea ce este superior va fi condamnat să fie sistematic redus la inferior,[458] cu argumentul că este în interesul tuturor. Anonimatul maselor va înghiți specificul individual, în osanalele progresiştilor, care astfel vor fi considerat că şi-au făcut datoria față de om şi de umanitate.

Societatea multiculturală: feudalism fără libertate, plus egalitarism.

[109] În mod paradoxal, setea de dreptate *egalitară* conduce azi la refacerea corporatismului. Națiunea modernă e pe ducă, cetățeanul la fel. Democrația presupune un corp social omogen. Corporatismul îl ucide.

Problema nu e corporatismul în sine. Cel medieval era foarte rezonabil, în sensul că oferea garanții solide pentru libertățile compatibile cu el. Corporatismul modern este o eroare deoarece corporațiile nu sunt 'naturale', ci inventate. Ceea ce înseamnă că existența corporațiilor nu este echivalentă cu privilegiile de existență, care, acestea, erau consubstanțiale corpurilor constituite în Evul Mediu. Corporațiile moderne sunt forme de sindicalizare mai compactă a societății. Cum e statul modern (totalitar), aşa tind să fie şi corporațiile (despotice în interior, servile în exterior). Problema corporațiilor moderne este că nu oferă libertății garanții nici în interior (membrii corporației sunt total omogenizați şi aserviți promovării interne), nici în exterior (corporațiile depind de stat pentru a căpăta privilegii simbolice şi financiare, deci vor face totul pentru a întări puterea statului). Corporatismul Evului Mediu tindea să limiteze puterea centrală. Corporatismul modern, deoarece nu mai pleacă de la corpuri constituite, tinde să ilimiteze puterea statului, deoarece numai prin stat (nu prin ele înseleṣ) pot corporațiile moderne să obțină subsidii, reprezentare şi recunoaştere simbolică.

---

[458] „Concluzia pe care vrem să o extragem eşte că politica trebuie asociată nivelului inteligibil inferior, de rutină, fără pretenția că îl reprezintă pe cel superior [am corectat tacit acordul traducerii]; dar printre alte funcții care îi revin este şi aceea de a crea condiții care să facă posibilă existența acesteia de pe urmă“ (Yovel, *loc.cit.,* nota 4, p. 376).

[110] Marea transformare modernă s-a făcut în numele Naturii redescoperite. Pînă la profeții modernității clasice, aşa se credea, Natura fusese distorsionată de virtuțile impuse omului natural de către antici şi de cele impuse omului antic de către religia creştină (ideea subiacentă fiind aceea că omul creştin este mult mai puțin 'natural' decît omul antic): de exemplu, Hobbes, care a fost „arhitectul statului modern“,[459] s-a distanțat atît de scrierile gînditorilor politici greci şi romani, cît şi de *Scripturi,* găsind în cele două tradiții cauzele marilor dezordini care au lovit 'republicile creştine'.[460] – Iată comentariul lui Pierre Manent: „vechea natură este modificată şi mutilată de vechea lege, [...] pentru că vechea lege este pură negare sau reprimare a naturii“.[461] Acum, postmodernii ridică voalul şi de pe chipul Naturii, spunînd, în esență, că nu există natură, există numai convenție, invenție, construcție etc. Sigur, convenție – dar convenție a ce? Invenție? dar invenție din ce? Şi împreună cu Ian Hacking, admiți că e construcție, dar, te întrebi, construcția a ce? Demistificarea Naturii, nu se observă acest lucru, antrenează respingerea şi demonetizarea întregii filozofii politice bazate pe ideea drepturilor individuale, care se trag, cum se ştie, din postularea unei stări naturale a omului.

[111] Cei care astăzi încearcă să mai apere drepturile naturii în fața arbitrarului constructivist al postmodernilor seamănă izbitor cu cei care, spre sfîrşitul secolului al XVII-lea, combăteau cu o tristă înverşunare de ariergardă, în numele revelației divine (pe care nu o mai apărau decît perdanții), doctrina dreptului natural. Este cazul prelegerilor ținute de către Thomasius la Leipzig, începînd cu 1681, în care acesta, vorbind *în germană* (ca odinioară Luther, adresîndu-se direct *poporului),* susținea teoria subversivă că baza dreptului este rațiunea umană. Această doctrină a stîrnit reacția furioasă a teologilor şi juriştilor *vorbitori de latină,* care nu puteau admite să se dea

---

459 Manent, *Cetatea omului,* I, XIII, p. 44.

460 Hobbes, *Leviathun,* cap. 21, 32, 44. Despre cum a redus Hobbes orice *theologia supranaturalis* la o *theologia civilis,* eliminînd din antropologia politică acceptabilă orice referire la 'adevărul sufletului, vezi Eric Voegelin, *The New Science of* Politics, pp. 155 sq.; 159-161.

461 Manent, Cetatea omului, p. 46.

justiției alt fundament decît revelația divină.[462] Singurul comentariu adecvat la acest tip de necesitate istorică mi se pare a fi următoarea poezie scrisă cîndva de Geo Bogza:

Tu, Tom, cu scroafa să nu-ți bați capul,
Cînd va fi să se urce în copac,
Să ştii că se urcă!
Oricît ar fi de tînără şi de nătîngă,
Oricît de bătrînă şi de grea,
Şi oricît de înalt copacul,
Cînd va fi să se urce,
Să ştii că se urcă!

[112] Rațiune, natură, drepturi naturale, egalitate – acestea sunt crezurile cetățeanului democratic. Relativism cultural şi afirmația că ştiința este un instrument de dominare a omului alb şi creştin în loc de rațiune şi autonomia de cercetare a ştiinței; construct cultural în loc de natură; comunități imaginate şi culturi justificate etnocentric (cu excepția culturii omului alb şi creştin, care, tocmai, trebuie condamnată ca singura expresie inacceptabilă a etnocentrismului cultural) în loc de drepturi naturale; egalitatea culturilor minoritare împotriva idealului de asimilare şi omogenizare al marilor culturi în loc de egalitatea între indivizii autonomi – acesta este crezul omului recent. În modernitatea clasică, rațiunea şi drepturile naturale justificau egalitatea, ca negare sistematică a legitimității privilegiilor celor puternici. În modernitatea recentă, relativismul cultural şi istoricismul justifică atît interdicția de a judeca în termeni de adevăr şi fals, bine şi rău, valoros şi lipsit de valoare pe care individul izolat şi suveran o moştenise din modernitatea clasică, cît şi egalitatea oricărei minorități inventate cu o majoritate constituită, în numele proclamării dreptului celui minoritar de a pretinde privilegii față de cel majoritar. Rațiunea fusese instrumentul modernilor de a depăşi aporiile etnocentrismului cultural, propunînd ca bine comun al umanității starea de civilizație. Relativismul este instrumentul prin care recenții au readus cultura (definită strict antropologic) înapoi în bîrlogul etnocentrismului, proclamînd că binele comun este o ficțiune a celor

---

[462] Vezi P P Negulescu, *Istoria filosofiei contemporane,* vol. IV, pp.108-113.

puternici împotriva celor slabi şi pretinzînd că singurul bine este egalitatea (ideologic supravegheată) a tuturor formelor de bine parohial. Pentru recenți, cultura, înțeleasă antropologic, este peştera în care această specie de om se retrage de bunăvoie. Mitul peşterii, din *Republica,* are, pentru omul recent, o semnificație răsturnată. El nu mai slujeşte emancipării de iluzia că umbrele peşterii ar reprezenta realitatea ultimă, ci justifică decizia de a contribui, printr-o organizare politică constrîngătoare, la stingerea oricărei lumini venite din afara ei. Orice cultură este o peşteră. O confederație de peşteri cu paznici ideologici la porți, cu activişti sociali plătiți de stat pentru a stinge orice lumină a binelui comun (din afara peşterilor), este idealul politic al multiculturalilor.

Allan Bloom[463] argumentează că omul nu poate rămîne uman dacă se zăvorăşte în datele propriei culturi ca într-o peşteră,[464] că deschiderea spre alte culturi şi instrumentele necesare comparării lor, din punctul de vedere al cunoaşterii şi al judecății de valoare, sunt datele esențiale ale progresului; dimpotrivă, că închiderea în convingerea că nu există nici o convingere valabilă,[465] că inteligența nu ne poate scoate din captivitatea istoriei şi a culturii etnice în care ne-am născut,[466] că ştiința este un instrument de dominație şi nu de cunoaştere obiectivă,[467] că orice morală şi orice activitate se bazează pe convenție (cu o săgeată împotriva lui John Rawls),[468] iar natura

---

[463] *The Closing of the American Mind,* „Introduction: Our Virtue", pp. 25-43.

[464] *Ibidem*, p. 38.

[465] *Ibidem*, p. 42.

[466] *Ibidem,* pp. 36; 39-40.

[467] *Ibidem,* p. 41.

[468] *Ibidem,* pp. 30; 32-33; 35. Bloom reproşează cărții lui Rawls A *Theory of Justice* lipsa de discernămînt moral a raționamentelor sale, defect care, în mod evident, vine din frica (patologică) de a nu introduce discriminări şi care este o consecință (servilă) a dorinței de a nu contrazice opinia publică. – Pentru argumentarea acestei judecăți de severitate asupra lui Rawls, vezi Allan Bloom, „Justice: John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy" [1975], in: Giants *and Dwarfs,* pp. 315-345. Argumentul central al lui Bloom este că Rawls interpretează greşit concepția lui Hobbes despre starea de natură, se înşală asupra învățăturii morale a lui Kant şi nu înțelege (decît ca un utilitarist anglo-saxon) concepția lui Aristotel despre fericire; ca atare, cartea sa este filozofia primă pentru cei care au uitat complet tradiția filozofiei, adică: A First *Philosophy for the Last Man* (pp. 344 sq. şi p. 316).

este o invenție culturală,[469] că totul este relativ,[470] iar judecățile de adevăr şi fals, bine şi rău sunt judecăți culturale de gust şi nu judecăți de cunoaştere,[471] în fine, convingerea superstițioasă că mintea trebuie golită de orice prejudecăți, credințe şi elemente ale tradiției, [472] iar puterea, succesul şi opinia publică reprezintă instanțele supreme la care putem raporta orice judecată[473] – toate acestea reprezintă, în concepția lui Allan Bloom, semnele îngrijorătoare ale unei noi forme de cultură, care tinde să substituie rațiunea cu faptul de a fi în pas cu evenimentele, de a fi în priză cu opinia publică dominantă, de a disprețui tradițiile, zeii şi eroii: „simpla excizie metodologică din suflet a imaginației ce proiectează Zei şi eroi pe pereții peşterii nu împinge înainte cunoaşterea sufletului: îl lobotomizează doar, îi paralizează forțele."[474] De unde rezultă această vacuitate *a tuturor* valorilor? Bloom crede că e datorată divorțului dintre fapte şi valori: „Deşertăciunea *valorilor* duce la acceptarea ca scopuri *a faptelor* naturale."[475] Dacă evaluarea lui Bloom este corectă, atunci cel puțin una din rădăcinile relativismului cultural de azi trebuie căutată în ignara supremație filozofică a neopozitivismului logic, în universitățile americane de după război. Să ne amintim că separarea regimului faptelor de cel al valorilor a fost presupoziția absolută a acelor gînditori moderni care au încercat să salveze ştiința (domeniul faptelor) prin evacuarea religiei (domeniul valorilor) din cîmpul de activitate al rațiunii. Rațiunea, am putea spune, a fost năruită prin constrîngerea de a nu mai fi nimic altceva decît calcul, silogism şi rațiocinare. Or, acest lucru a fost posibil numai prin evacuarea religiei din activitățile *naturale* ale rațiunii – deoarece modernii care sunt responsabili de acest lucru fie detestau religia, fie o identificau cu Biserica, pe care o detestau. Astfel, din rațiune au dispărut şi imaginația celor divine (facultatea *imaginală a* omului), şi retorica, şi ceea ce Aristotel numea topice, şi ceea ce azi, revendicînd resturi şi

469 *The Closing of the American Mind*, p. 38.
470 *Ibidem,* pp. 26; 39.
471 *Ibidem,* pp. 38-40.
472 *Ibidem,* pp. 42-43.
473 *Ibidem,* pp. 41-42.
474 *Ibidem*, p. 42.
475 Ibidem, p. 77.

detritusuri ale marii (adică extinsei şi cuprinzătoarei) raţiuni a grecilor şi medievalilor, Gianni Vattimo numeşte 'pensiero debole'.

[113] Precursorul paradoxal al unora din criteriile care stau la baza 'societății decente' imaginate de Avishai Margalit,[476] este Frantz Fanon, psihiatrul negru de cultură franceză care a susținut nu doar că e justificat să omori albii chiar şi atunci cînd sunt inocenți, ci şi că sursa radicalismului politic nu este în primul rînd oprimarea (cum ar fi spus stînga tradițională), ci umilința.[477] Pentru Margalit, umilința („orice fel de comportament sau situație care constituie un motiv legitim pentru ca o persoană să se considere lezată în demnitatea sa“) este singurul sentiment care nu are nevoie de argumente în favoarea susținerii eradicării lui: „Cerința eradicării tuturor cruzimilor, inclusiv a umilinței, nu reclamă la rîndul ei nici o justificare morală, căci exemplul paradigmatic al comportamentului moral este comportamentul care interzice cruzimea. Aici justificarea încetează.“ Este, altfel spus, piesa centrală a 'societății decente' în viziunea lui Margalit, aşa cum, pentru Montesquieu, sentimentul onoarei fusese suportul psihologic central al guvernării monarhice, iar virtutea suportul celei republicane.

Că suprimarea sentimentului *subiectiv* de umilință este criteriul veritabil al unei societăți decente a devenit ideea centrală a întregii teorii postmoderne a statului. Drepturile nu mai sunt deduse din natura individului generic, ci din multiplicitatea indefinită a sentimentelor de frustrare şi umilință pe care fiecare cetățean, pretinde teoria, este îndreptățit să le declare, revendice şi impute. Statul, potrivit acestei teorii, este dator să răscumpere prin discriminări pozitive efectele, presupuse reale, ale acestor revendicări de umilință. Individul nu mai este definit printr-o natură, suport al unor limitări numite datorii şi al unor garanții numite drepturi. El este acum definit printr-o instabilă referire la sentimentele sale de frustrare. Resentimentul, aşa cum a prezis Nietzsche, a devenit baza oricărei

[476] Avishai Margalit, *The Decent Society,* translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press, 1996.
[477] Că diagnosticul cel mai original al cărții lui Fanon este identificarea umilinței ca sursă a radicalismului este opinia lui Daniel Bell *(La fin de l'idéologie,* p. 382).

morale publice recepte. Orice inegalitate este interpretată ca nedreptate. Orice calificare este resimțită şi reclamată ca o discriminare. Orice judecată –- o afirmație de putere. Orice diferență –- o incitație la asuprire. Suspiciunea că cineva domină şi asupreşte este fondul ultim al sensibilității politice postmoderne. Cînd îl citeşti pe Locke se simte că garanțiile instituționale cerute de teoria liberală nu erau servile: omul liberal se simțea chiar şi atunci, în condiții de inegalitate, egalul tipului de om căruia căuta să îi îngrădească expansiunea socială arbitrară. În timp ce omul recent are suspiciuni, pentru că are în primul rînd resentimente – el se simte discriminat chiar şi acum, în condiții de perfectă egalitate liberală. Ştie oricine că suspiciunile reprezintă semnul omului care se simte inferior. Dacă omul modern, liberalul, era *naturaliter* egalul omului premodern – al aristocratului –, omul postmodern, adică omul recent, se simte fără putință de scăpare victima puterilor de orice fel – fapt care probează tenacele său complex de inferioritate. Numai cine se simte inferior poate resimți orice inegalitate ca pe o nedreptate şi orice judecată de valoare ca pe o demonstrație de forță. Legitimitatea omului recent este nulă – de aceea suferă în el cu atîta intensitate *umilința:* sentimentul că orice mic dezechilibru al egalității absolute îl denunță, îl pune în chestiune, îi face viața un infern, îl jupoaie de viu.

Sau egalitate absolută – exprimată ca *fairness,* ca *decency,* cu sensul de eradicare a oricărui sentiment subiectiv de umilință: este poziția adoptată de postmodernii care se cred liberali. Sau moarte oricărei stări de fapt, exprimată sub forma acaparării aparatului de stat prin politici de supraveghere socială strictă-este poziția adoptată de zelatorii ideologiei corectitudinii politice şi ai multiculturalismului militant politic: acestea sunt sursele şi formele radicalismului politic postmodern.

[114] Ce este, cu adevărat, *corectitudinea politică?* Ce anume o face *necesară?* Cred că motivul pentru care este invocată îi explică în mod deplin esența. Corectitudinea politică este un decret de comportare socială, pe care o minoritate *luminată* îl impune unei majorități *înapoiate.* Majoritatea vizată de modificarea de comportament social cerută de corectitudinea politică este înapoiată deoarece foloseşte clişee de comportare nu îndeajuns de progresiste.

Aceste clişee de comportare trebuie modificate. Cum? Declarînd că sunt reacționare, ofensatoare, împotriva drepturilor omului etc. De unde ştim că sunt aşa cu adevărat? O ştim pentru că există o minoritate luminată care ne-o spune. Prin urmare, există nişte oameni mai *progresişti* decît marea masă, organizați într-o mişcare *conştientă* de activişti, care, pornind de la ştiința lor mai *avansată,* caută să *revoluționeze* întreaga societate, prin impunerea punctului lor de vedere asupra a ceea ce este mai bine pentru om.

Această ştiință, e important să înțelegem, contrazice pînă la negare relațiile comportamentele selecționate de-a lungul timpului prin concurență liberă. Să nu uităm că obiectul social pe care noi îl numim 'tradiție' ori 'tip de comportament' reprezintă rezultatul unei foarte severe şi îndelungate selecții *sociale,* desfăşurate în *timp,* între concepții şi modele comportamentale concurente. Nimeni nu a *inventat* tradiția şi nici nu a putut-o *crea* de-a gata, din capul său, pentru a o impune societății printr-un ucaz de forță. O anumită tradiție este rezultatul unei selecții operate de timp şi de condițiile concrete de viață ale *tuturor* oamenilor care au trăit problemele la care tradiția respectivă este un răspuns. Ca şi tradițiile, comportamentele sociale moştenite sunt nişte răspunsuri ale *vieții în timp* la anumite probleme specifice de conviețuire socială.

Acum. Principiul democratic susține că un corp social uniform şi omogen, format din oameni egali în toate privințele, ajunge la nişte principii de conviețuire prin consensul majorității. Principiul democratic de constituire normativă a comportamentelor sociale diferă de principiul tradițional prin care comportamentele sociale sunt selecționate pentru a deveni obiceiuri fixe, datini. Principiul democratic constă în votarea unei legi, prin consensul majorității, pornind de la presupoziția că organismul social este perfect omogen şi egal. Principiul tradițional funcționează complet diferit: el se bazează pe selecția în timp, dintre mai multe moduri de comportament concurente, a unuia anume, care este în acord cu alte sectoare, deja existente, ale tradiției, avînd ca presupoziție existența unui corp social ierarhic şi inegal.

Observînd că principiul corectitudinii politice funcționează după modelul minorității conştiente şi militante, putem acum imediat situa locul acestuia, între tradiție (selecția în timp, neasistată de o persoană sau de o instituție, a unor comportamente concurente) şi democrație

(selecția prin vot majoritar, asistată de o instituție la rîndul ei votată). Ca şi principiul democratic, principiul corectitudinii politice îşi extrage forța din idealul unui corp social absolut egal. Cînd acesta susține că anumite comportamente tradiționale sunt discriminatorii, el invocă idealul egalității corpului social, pe care pretinde să îl realizeze prin impunerea anumitor reglementări de comportament. Deci, ca şi principiul tradițional, principiul corectitudinii politice pleacă în fond de la constatarea unui corp social actual ierarhic şi inegal. Spre deosebire însă de principiul tradițional, corectitudinea politică respinge selectarea comportamentelor concurente prin lucrarea neasistată a desfăşurării vieții în timp. Principiul politic corect pretinde ca selecția să fie realizată sub asistența sa, iar rezultatul să fie impus societății nu prin consensul majorității (vot), ci prin decret (raport de forță). Corectitudinea politică pleacă de la pluralitatea opiniilor (criteriu liberal), pune ca ideal egalitatea tuturor (criteriu democratic), afirmă că actualul corp al societății este inegal (criteriu ierarhic *de facto)* şi pretinde că minoritatea luminată şi militantă are dreptul (criteriu ierarhic *de jure)* şi trebuie în mod absolut să impună majorității *altfel* constituite propriul ei principiu de organizare (criteriu revoluționar leninist). Ce amestec incoerent! Unitatea ideală (toți suntem egali într-un corp social inventat de noi, prin vot) este invocată normativ pentru a impune corpului social (majoritatea tradiționalistă, adică in-conştientă, diferită precum ceva *inferior* de minoritatea conştientă, care e progresistă) un consens de omogenizare imposibil de obținut prin vot, adică democratic. Forța minorității conştiente şi militante este *progresul.* Apostolii corectitudinii politice cunosc sensul desfăşurării istoriei şi, prin aceasta, sunt progresişti. Ei ştiu mai bine decît oricine altcineva ce anume le trebuie oamenilor pentru a trăi decent. Le trebuie corectitudine politică. Cei care se opun ori obiectează acestui nou criteriu de omogenizare socială – criteriu care, să nu uităm, nu a fost stabilit prin consensul majorității, ci a fost impus prin terorismul intelectual al unei minorități 'active' şi 'conştiente' – sunt în mod natural decretați ca fiind reacționari (deoarece se opun 'progresului' reprezentat de idealurile minorității leniniste), duşmani ai drepturilor omului (drepturile omului aşa cum le înțeleg activiştii corectitudinii politice) pe scurt, inamici publici.

Putem acum închide discuția noastră. Corpul social creat de democrație este întreținut prin exercițiu electoral şi prin participare

cetăţenească. Dar democraţia a creat, prin socializarea unor tehnici de transmitere a informaţiei (radio, televiziune, internet), aşa-numitele *mass media.* Cine stăpîneşte *mass media,* poate manipula opinia publică, deoarece aceasta depinde în mod esenţial, în epoca în care *contactul direct* dintre membrii corpului social a devenit derizoriu de restrîns, de modul în care aceste tehnici de transmitere a informaţiei ambalează informaţiile transmise. Abia în epoca tehnicii rolul minorităţii conştiente şi militante devine hotărîtor. Dacă o astfel de minoritate pune mîna pe mijloacele de informare în masă, atunci principiul consensului majoritar realizat prin vot, tipic pentru democraţiile tradiţionale, este dublat şi reorientat de un altul, speculat leninist de membrii minorităţii conştiente şi militante. Aici sunt două lucruri de spus. (i) Primul priveşte criteriul legitimităţii. Democraţiile tradiţionale invocau ca legitimitate a principiului lor de existenţă (consensul majoritar obţinut prin vot) pluralitatea opiniilor (nu există nici un temei *a priori* pentru a decide că o opinie este absolut neîntemeiată) şi failibilitatea umană (nu pot cunoaşte adevărul, pot doar conjectura asupra lui). 'Democraţiile tehnice', cele în care corpul social este pus în contact indirect 'nemijlocit' prin intermediul *mass media,* adaugă la egalitatea ontologică a tuturor opiniilor un principiu de selecţie extra-democratic, accesul la *mass media.* Evident, vor fi favorizate acele opinii care au acces la *mass media.* Prin urmare, în 'democraţiile tehnice' selecţia opiniilor concurente va fi asistată nu numai de canalele clasice ale oricărei democraţii tradiţionale (instituţiile de vot: partide, parlament etc.), ci şi de instituţia profund nedemocratică *a show business-ului.* (ii) În al doilea rînd, dacă în democraţiile clasice principiul consensului era votul, în democraţiile agitate de pretenţiile unei minorităţi conştiente de a reformula corpul social principiul consensului nu mai poate fi de tip democratic, ci trebuie cu necesitate să fie de tip ideologic: deoarece consensul nu mai este spontan, el trebuie impus sub forma unei constrîngeri intelectuale suficient de pronunţate pentru a obţine totuşi un consens *în afara* şi *înaintea* votului. Această constrîngere intelectuală de tip ideologic este corectitudinea politică. Potrivit ei, cine nu este corect din punct de vedere politic, acela nu este un adevărat cetăţean (deoarece încalcă drepturile omului, este şovin, xenofob, discriminatoriu, rasist etc.) şi, în definitiv, nu poate fi nici măcar om.

Iată, deci, răspunsul la întrebarea 'Ce anume face necesară introducerea în construcția corpului social de tip democratic a corectitudinii politice?' Corectitudinea politică este acel tip de constrîngere intelectuală de factură ideologică de care are nevoie o 'minoritate' 'luminată'[478] pentru a putea impune fără vot, majorității consensuale, propriile opinii.

Deoarece ştie că ar cădea la vot, corectitudinea politică atacă zona mult mai subtilă a lui 'se cade, nu se cade'. Ea se adresează nu deciziei raționale, ci prealabilelor sensibilității. Ea ţinteşte zona care şi într-o democrație unde totul se inventează rațional (legi, voturi etc.) a rămas încă redevabilă vechilor criterii tradiționale de selecție. Din acest motiv, corectitudinea politică atacă *moravurile* unei societăți, unde continuă să acționeze acel tip de selecție a comportamentelor concurente care nu este asistată juridic. Corectitudinea politică, cel mai redutabil instrument ne- şi anti-concurențial al stîngii postmoderne, are drept scop eliminarea concurenței naturale (adică neasistate) din formularea moravurilor, a sensibilității sociale difuze, a ceea ce am putea numi 'neformulatul prealabil'. Foloseşte în acest scop *mass media,* pe care o subordonează propriei agende, prezentată ca fiind sinonimă cu valorile centrale ale societății pe care doreşte să o cucerească. Ea afirmă că este exact democrația, deşi, evident, nu este, căci, dacă ar fi, atunci s-ar supune votului, ceea ce ea evită. Ea mai afirmă că este una cu drepturile omului (adică principiul ei ar coincide cu ceea ce îi face pe oameni radical egali între ei), ceea ce iarăşi e fals, căci, dacă ar fi, atunci acțiunea ei nu s-ar mai baza pe discriminarea unora, în favoarea altora. Mai spune că societatea corectă din punct de vedere politic este singurul tip decent de societate, deşi este foarte clar că decența vieții nu poate fi atinsă prin poliția gîndirii, că respectul față de unii nu poate fi dobîndit prin

[478] Care sunt minoritățile recepte şi ce înseamnă să fii progresist sunt lucruri fixate, fireşte, prin agenda corectitudinii politice şi a promotorilor ei. Corectitudinea politică avînd şi o foarte consistentă agendă ascunsă de interese materiale, cine anume este incorect din punct de vedere politic va fi fixat şi prin mecanismele prin care Karl Lueger, primarul antisemit al Vienei, hotăra cine anume este evreu – „Evreu e cine hotărăsc eu că este“ (Wer Jude ist bestimme ich). Adoptînd acelaşi mecanism al stigmatului oportunist şi preventiv, ambiția tuturor corecților politic este de a poseda ei, în mod exclusiv, privilegiul de a hotărî cine anume este progresist şi cine anume nu *merită* să fie.

terorizarea altora (decretați în psihodrame publice ca vinovați ritual şi transformați, prin campanii de presă, în țapi ispăşitori) şi că simțul de dreptate nu poate fi construit prin amenințarea sectară cu ieşirea ori excluderea din 'ortodoxia politică' (orice ar fi însemnînd aceasta). Din toate aceste motive, corectitudinea politică este o mişcare totalitară de tip leninist, cea mai gravă amenințare pentru idealul unei societăți libere de la prăbuşirea regimurilor totalitare de stînga încoace.

O discuție asupra distrugerii raportului *politic* dintre majoritate şi minoritate în gîndirea constituțională americană recentă propune Allan Bloom *(The Closing of the American Mind,* „Introduction: Our Virtue“, pp. 25-43; în special pp. 30-32 şi 38-39). Pentru Bloom, trecerea de la liberalismul bazat pe drepturi naturale la democratismul slujit de abandonarea acestora în numele 'deschiderii' tuturor față de oricine şi a refuzului de a mai judeca culturile în termeni de valori ierarhice a implicat trecerea de la un sistem politic bazat pe majoritate *(our political heritage, majoritarianism)* la unul bazat pe promovarea activistă a spiritului minoritar *(a nation of minorities and groups each following its own beliefs and inclinations).* Noua ideologie dominantă în educație este deschiderea – *openness*. 'Deschiderea' promovează respectul față de 'grupuri', față de 'minorități' – văzute de Părinții Fondatori ca ceva rău, piedici egoiste în calea realizării binelui comun dar, în acelaşi timp, deoarece abandonează criteriul rațiunii în favoarea celui al relativismului cultural, subordonează politica binelui comun politicii promovării sectare a minorității celei mai 'corecte', mai vocale şi, deci, mai puternice: „Aceasta strică echilibrul delicat dintre majoritate şi minoritate în gîndirea constituțională. Într-o asemenea perspectivă, în care nu mai există un bine comun, minoritățile nu mai reprezintă o problemă, iar protecția lor apare ca funcția centrală a guvernării“ (p. 31). Cuvîntul problematic, aici, apare în sensul mefienței Părinților Fondatori față de presiunea sectară a grupurilor minoritare, care, în viziunea acestora, nesocotesc binele comun în numele binelui propriu. Avertismentul lui Bloom se referea la faptul că, ignorînd binele comun în favoarea unor forme de bine sectare, criteriul rațional de validare politică (majoritatea democratică) este înlocuit cu unul irațional (intensitatea activismului ideologic, gradul de angajament etc.). „Ultimele încercări ale ştiinței de a surprinde condiția umană-relativismul cultural, istoricismul, distincția fapte-valori – reprezintă o sinucidere a ştiinței. Cultura, deci închiderea, domneşte în chip absolut. Deschiderea față de închidere, iată ce predăm noi [profesorii din Statele Unite]“ (pp. 38-39)

„Deschiderea, aşa cum e concepută în chip obişnuit, este un mod de a determina capitularea faţă de ceea ce e mai puternic sau de a adora succesul vulgar“ (p. 41). „Dacă deschiderea înseamnă «a merge în sensul curentului», e necesară o acomodare cu prezentul. [...] Adevărata deschidere înseamnă închidere faţă de toate seducţiile ce ne instalează comod în prezent“ (p. 42). „Adevărata deschidere însoţeşte dorinţa de a şti, prin urmare conştiinţa ignoranţei. A nega posibilitatea de a cunoaşte binele şi răul înseamnă a suprima adevărata deschidere“ (p. 40).

Dacă semnul după care recunoaştem o societate liberă este măsura în care relaţiile şi schimburile dintre oameni sunt voluntare (într-o societate liberă, relaţiile şi schimburile impuse trebuind să fie minime), atunci mişcările politice care îşi propun atingerea scopurilor lor anume prin sporirea controlului statului asupra societăţii sunt în mod clar îndreptate împotriva libertăţii. Mişcarea politică a corectitudinii politice caută să rectifice moravurile sociale printr-un control strict al statului asupra societăţii – la rîndul său, statul va trebui controlat de elita ideologică a acestei mişcări. Pericolul totalitar este, mi se pare, limpede. În opinia economistului Walter E. Williams[479], „În avangarda acestei mişcări totalitare se află apărători ai «noilor drepturi ale omului», susţinătorii reducerii drepturilor asupra proprietăţii şi profitului. Ei se opun competiţiei şi sînt în favoarea monopolurilor. Sprijină controlul şi coerciţia exercitate de stat. Cred că au mai multă inteligenţă şi înţelepciune decît masele şi sunt meniţi să ne impună cu forţa această înţelepciune. [...] Desigur, au ceea ce ei numesc motive întemeiate, dar orice tiran are motive pe care le socoteşte întemeiate pentru a restrînge libertatea celorlalţi.“ Acest avertisment ilustrează perfect tradiţia libertăţii căreia John Stuart Mill îi dădea glas atunci cînd stabilea că nici măcar propriul bine al unui individ nu justifică întrebuinţarea forţei împotriva sa (vezi în special „Despre limitele autorităţii societăţii asupra individului“)[480] – cu atît mai puţin 'binele' ori presupusul bine al altora.

O descriere jurnalistică a fenomenului corectitudinii politice, uzînd de multe şi bine alese exemple frapante, propune Edward Behr în reportajul *O Americă înfricoşătoare* (1995). Împotriva stării de război al sexelor declanşat în SUA prin instituţionalizarea noii culturi de gen afirmate de feministele radicale („Am fost obsedat de fiecare capitol

---

[479] Walter E. Williams, „The Legitimate Role of Government in a Free Society“, p. 3.

[480] John Stuart Mill, *Despre libertate,* pp. 97-121.

al acestei cărţi, văzînd cum observaţiile mele intră în conflict cu ceea ce e socotit politic corect"), vezi cartea lui Warren Farrell – *The Myth of Male Power: Why Men are the Disposable Sex?.* Camille Paglia *(Sex, Art, and American Culture),* care îşi defineşte gîndirea ca ţinînd de un anume *Italian pagan Catholicism* („Este o sinteză care îmbină elementele esenţial dualiste ale culturii noastre, păgînismul cu iudeo-creştinismul, romantismul cu clasicismul."), pune corectitudinea politică în rîndul bigotismelor puritane care au găsit în alianţa cu marxismul şi cu stînga relativistă calea de a-şi împrospăta seducţia, mascîndu-şi astfel, pentru piaţa pignuflismelor[481] universitare, rigiditatea posacă şi îngustimea de spirit.

Un stupefiant exemplu de corectitudine politică este cules de Murray Rothbard: „Cînd unul dintre membrii Curţii Supreme de Justiţie propus de preşedintele Nixon a fost socotit în derîdere «mediocru», senatorul Roman Hruska (republican din Nebraska) s-a întrebat de ce n-ar avea oamenii mediocri din America dreptul de a fi reprezentaţi la Curtea Supremă."[482] Într-adevăr, de ce oare minoritatea, să zicem, a idioţilor (gîndită ca o grupare sociologic construită pornind de la o formă specială de handicap), nu ar fi reprezentată, potrivit cotei sale demografice, în toate instituţiile unei 'societăţi decente', aşa cum e văzută aceasta de vizionarii corectitudinii politice? În 1991, despre fenomenul pe care îl credea dificil de parodiat deoarece este propria sa parodie, Rothbard scria: „În cercurile literare şi academice, «corectitudinea politică» este acum întărită cu o mînă de fier; iar cheia comportamentului politic corect este să nu faci niciodată şi niciunde judecăţi de diferenţă sau de superioritate. [...] Pesemne că cea mai înfiorătoare şi mai recentă categorie inventată este «logismul» sau «logo-centrismul», tirania celor învăţaţi şi capabili să se exprime. Un set de «reguli academice feministe» impuse de statul New Jersey în

[481] Cuvîntul «pignouflisme » apare la Flaubert într-un context profetic: referindu-se la viitorul umanităţii, în notele rămase pentru continuarea romanului *Bouvard et Pécuchet,* Flaubert, prin peroraţia lui Pécuchet, imaginează un viitor în care America va fi cucerit lumea, totul se va fi transformat într-o vastă chercheleală muncitorească («vaste ribote d'ouvriers»), iar caloricul va fi încetat (sfîrşitul lumii, proorocit de o interpretare imprudentă a principiului II al termodinamicii). – Această situaţie este descrisă de Flaubert prin sentinţa: «Pignouflisme universel» (p. 317). O variantă este în scrisoarea către fraţii Goncourt din 12 august 1865: «Je viens de lire le Proudhon sur l'art: On a désormais le maximum de la *pignouferie* socialiste» (sublinierea îmi aparţine).

[482] Murray N. Rothbard, Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor, p. 9.

campusurile sale atacă ştiința şi cercetarea ştiințifică *per se* ca fiind o «violare a naturii» săvîrşită de bărbați. Natura era de sex feminin, iar cunoaşterea a fost înființată ca un act de agresiune-natura pasivă trebuia să fie interogată, dezbrăcată, penetrată şi forțată de bărbat să-şi dezvăluie tainele. John Taylor, „Are you Politically Correct?“ *New York* (January 21,1991), p. 38. Vezi şi *ibid.,* pp. 32-40; „Taking Offense“, *Newsweek* (December 24,1990), pp. 48-54].“[483] De atunci, fenomenul *ideologic* al corectitudinii politice nu a făcut decît să se impună. Părerea că azi ar fi scăzut în intensitate este datorată numai faptului că, deja absorbit în legislație şi interiorizat în comportamente, fenomenul corectitudinii politice nu mai are aceeaşi vizibilitate virulentă ca pe vremea cînd se lupta pentru a dobîndi acele poziții din care, mai tîrziu, a început să controleze moravurile, relațiile dintre oameni, legislația şi, în final, pîrghiile de coerciție ale statului-providență. Afinitatea dintre omul recent şi ideologia corectitudinii politice nu mai trebuie nici arătată, nici disputată, nici demonstrată: om recent şi sensibilitate rectificată reprezintă două moduri de a spune acelaşi lucru că viitorul a început ieri, o dată cu proclamarea necesității ca toți 'oamenii progresişti' să se nască începînd de azi şi să nu se mai definească prin vreo referire la trecut ori prin invocarea unei tradiții care să nu fi fost inventată aici şi acum, de falanga cea mai progresistă a societății.

[115] Din momentul în care şi-a descoperit sensibilitatea anticapitalistă, în mod paradoxal, parcă venind să confirme *malgré elle* setea ei de a domina şi de a supune, stînga a căutat mereu să dea corpului social un alt sens decît cel al votului universal şi al consensului majoritar, văzute ca rezultate ale concurențialității pieței capitaliste. (i) Prima reformulare majoră a corpului social tradițional a fost sindicalizarea societății (a doua jumătate a secolului al XIX-lea). (ii) A doua reformulare radicală impusă de către spiritul stîngii corpului social democratic a fost reprezentată de cele două sisteme totalitare ale secolului XX, care, amîndouă, au căutat forme ale corpului social expurgate de concurențialitate şi marcate de obsesia unei omogenități absolute. (iii) A treia reformulare a fost invenția statului asistențial al prosperității, în care un capitalism îndiguit şi

---

[483] Rothbard, *op.cit.,* pp. 6-7. „It is difficult, indeed, to parody or satirize a movement which seems to be a living self-parody, and which can bring about such deplorable results“ *(Ibidem,* p. 9).

bine dresat produce ceea ce un stat binevoitor şi dezinteresat (aflat, bineînțeles, în mîna stîngii) distribuie cu munificență, în afara cadrelor concurenței. (iv) În fine, cea mai recentă tentativă radicală de reformulare a corpului social democratic aparține ideologilor corectitudinii politice: scopul este eliminarea concurenței neasistate din zona formării sensibilităților sociale prealabile. Sindicalismul viza zona concurenței muncii. Totalitarismul viza zona concurenței sociale şi impunea controlul statului asupra întregului corp social (deja constituit).

Țintele: dacă statul providențial viza controlul asupra concurenței economice, corectitudinea politică vizează controlul asupra căilor de formare a sensibilității sociale, acționînd în vederea eliminării rolului pe care îl joacă (sau juca) în constituirea corpului social concurența *spontană.* Marea miză a programului corectitudinii politice este eliminarea din educație a ultimelor rămăşițe de *natură* şi de *tradiție* spontană, neasistată. Tot ceea ce mai este încă natural, adică tradițional, în educația copiilor şi a tinerilor trebuie reglementat de către stat. Statul trebuie să îți impună cum să îți creşti copiii şi te poate deposeda de ei dacă un vecin neurastenic se simte ultragiat în sentimentele sale corecte politic de modul în care ridici tu glasul la propriii tăi copii, cînd le faci educația. De asemenea, pentru corectitudinea politică este vitală menținerea respectabilității ştiințifice a aşa-numitelor 'amintiri recuperate',[484] deoarece numai astfel spațiul public (prin medic şi sistemul judiciar) poate exercita asupra fiecărui individ în parte un control de timorare preventivă în ce priveşte 'incorectitudinea' copilăriei şi a familiei sale. Prin acest procedeu, spălarea pe creier este de acum voluntară şi nu mai are nevoie de metodele primitive şi barbare ale revoluției culturale

[484] 'Amintirile recuperate' funcționează după principiul aberant – „Dacă sunteți incapabil să vă amintiți de o presiune caracteristică (abuzului sexual), dar aveți vaga impresie că ceva de felul acesta s-a petrecut, înseamnă că abuzul sexual a avut loc“ (Ellen Bass, Laura Davis, *The Courage to Heel,*1988). Pe baza acestui principiu, după care vrăjitoarele ar putea fi azi din nou condamnate, acuzațiile de abuz sexual adus de copiii deveniți adulți părinților lor deveniți bătrîni s-au transformat într-un „adevărat şi terifiant flagel“ (Pamela Freyd, directoare la *False Memory Syndrome Foundation,* Philadelphia): de la 0,16 milioane în 1967, la 1,7 milioane în 1985 (din aceste cazuri, chiar potrivit statisticilor oficiale, 65% nu au nici o bază reală). Vezi E. Behr, *O Americă înfricoşătoare,* pp. 125-144.

chineze ori de procedurile murdare ale fenomenului Piteşti. Chiar dacă retroactiv, dar, de fapt, actual din punctul de vedere al supravegherii publice, copilăria şi familia sunt deplin controlate de vigilența publică, cu consimțămîntul integral al victimei voluntare. Geniul rău al statului, care are instinctul de a acapara şi de a controla totul, lucrează acum în cei care au învins comunismul. Într-o manieră blîndă, invocînd drepturile omului şi pretinzînd că luptă în favoarea tuturor oprimaților şi contra tuturor discriminărilor, o nouă formă de totalitarism statal e pe cale de a ne corupe inimile şi de a ne cotropi viețile.

Cazul micuțului elvețian Raoul Wüthrich, prin gradul său extrem de aberație, este deosebit de elocvent.[485] Familia elvețiano-americană Wüthrich locuia la Pine Drive, Colorado. În 25 mai 1999 băiețelul Raoul se află împreună cu surioara lui de 5 ani în curte. La un moment dat o ajută să-şi dea jos chiloțeii, ca să o pună să facă pipi (este ceea ce spune bunica copiilor, aflată acolo). De la 25 de metri, o vecină bine îndoctrinată de teoriile despre incestul infantil şi abuzul sexual masculin, vede scena şi denunță imediat ceea ce îşi imaginează că vede, direct la poliție. Poliția înregistrează cazul la rubrica 'incest deosebit de grav'. În 30 august, la zece şi jumătate noaptea, o echipă formată din şase şerifi înarmați descind acasă la familia Wuthrich şi îl arestează pe Raoul. Îl ridică pe sus, în cătuşe, învelit într-o pătură şi desculț. Copilul este dus la puşcărie. Va împlini 11 ani în detenție.[486] Ca să-şi protejeze ceilalți copii, familia elvețiano-americană se refugiază în Elveția, care, ca stat, cere încetarea aberantei acțiunii judiciare împotriva micuțului Raoul. Interpelată, purtătoarea de cuvînt a procurorului districtual califică acțiunea împotriva băiețelului de 10 ani ca fiind o 'procedură cu totul obişnuită', iar cazul împotriva

---

[485] Stefan Simons, „Moralische Panik. Drakonische Strafverfolgung:

Wegen,schweren Inzests' sitzt ein elfjähriger Schweizer Junge seit uber sechs Wochen in Colorado hinter Gittern“, *Der Spiegel* 42/1999, p. 208.

[486] Potrivit *Amnesty International,* alături de Somalia, SUA este singurul stat din lumea civilizată care nu a ratificat Convenția ONLT pentru drepturile copiilor. În SUA, circa 200 000 de copii sunt anual obiectul unor sentințe în justiție *(Focus* 42/1999, p. 386).

acestuia 'extrem de solid'.[487] În America corectitudinii politice, nu este deloc un lucru rar punerea în mişcare a justiției împotriva unor oameni complet nevinovați, dar care au avut ghinionul de a fi fost denunțați că au comis fapte care, în agenda corectitudinii politice, sunt considerate delicte rituale. Societatea şi justiția se simt atunci obligate să ia măsuri drastice împotriva acestor nevinovați, deoarece, dacă nu ar face-o, ar putea fi acuzate că nesocotesc caracterul progresist şi absolut binefăcător al corectitudinii politice.

[116] Egalitatea absolută este un ideal clar totalitar, tot aşa cum libertatea absolută este un ideal anarhic. Adeseori poți judeca mai bine valoarea unor principii după cîntărirea viciilor lor constitutive. Viciul constitutiv al egalității este omogenitatea masificată, adică, din punct de vedere politic, temeiul de posibilitate al unei societăți totalitare. Viciul constitutiv al libertății este anarhismul sectar, adică, din punct de vedere politic, temeiul de posibilitate al unei societăți strict compartimentate, fără bine public comun.

[117] La întrebarea „suntem democrați?" răspunsul poate fi dat sub forma unui criteriu politic. La întrebarea pe care o pun activiştii corectitudinii politice – „cine este *mai* democrat?" – răspunsul nu poate fi dat decît sub forma unui criteriu ideologic. Aşa va renaşte forma 'postmodernă' de 'comunism' (sau oricum i se va spune): cînd va începe să fie recunoscută de toți, va fi deja prea tîrziu. Setea de ideologie a omului modern e martoră pentru formidabila sa des-centrare. Timpul nu este o substanță şi, de aceea, temporalitatea nu poate fi un reper. E prin urmare o eroare să spunem că modernul e 'centrat' pe timp: el este calchiat *după* temporalitate. Ca atare, cum ar putea fi el substanțial şi cum ar putea menține un centru, oricare ar fi acela – ales ori ba, inventat ori nu? Dovada că nu avem un 'adevărat centru', ci un 'simulacru de centru', în aceste condiții, nu poate fi decît revoluția permanentă. Acolo unde lipsa de temei şi de legitimitate este mai adîncă, înclinația nevrotică spre revoluționarea permanentă a vieții se face tot mai clar simțită.

---

[487] Annette Schipprack, „10-Jähriger in Handschellen: Raoul sitzt in einem Jugendgefängnis in Colorado ein, weil er seine fünfiährige Schwester,sexuell belästigt' haben soll", Focus 42/1999, p. 386.

[118] Trebuie observat că, pentru nişte oameni care împărtăşesc suspiciunea dintotdeauna a stîngii faţă de putere, 'progresiştii' uzează numai de argumente de forţă. (α) Primul este argumentul de autoritate al 'competenţei' în treburile publice: 'nu putem discuta (sau nu ai dreptul să discuţi), deoarece nu eşti de specialitate, nu posezi dosarul chestiunii, îţi lipseşte informaţia necesară etc.' Mitul mobilizat în această situaţie de 'progresişti' este mitul specialistului, bazat pe prejudecata că, în treburile publice care implică destinul şi decizia a multor mii de oameni, există un tip de cunoaştere care permite celui capabil să transforme o situaţie dubitativă, care pretinde dezbatere, schimb de argumente şi decizie, într-o problemă tehnică, cu soluţie unică certă. Contra-argumentul la mitul specialistului este politicul, ca spaţiu de manifestare a dezbaterii – prin dezbatere înţelegînd procesul prin care este creat între oameni deschisul comunităţii respective. Evident, dacă ar exista o astfel de cunoaştere *tehnică a* problemelor societăţii politice, atunci politicul *qua* politic ar deveni inutil, politicienii ar trebui de urgenţă pensionaţi, parlamentele închise, iar politica ar trebui imediat înlocuită cu gestiunea antreprenorială. (β) Al doilea argument este argumentul de autoritate al judecăţii de excludere. Ei, 'progresiştii', care pretind că luptă pentru eliminarea oricărei discriminări şi că militează pentru o societate a incluziunii, ei anume îşi încep predicarea cu stabilirea unui stigmat şi cu o instigare la excludere: 'progresiştii', ca să-şi discrediteze adversarii de idei, fac liste de 'buni' şi de 'răi', stabilind cine este 'progresist' (adică la fel ca ei) şi cine este 'reacţionar', 'învechit', 'înapoiat', 'rămas în urmă', 'depăşit' (adică în dezacord cu ei). Marea luptă, pentru ei, constă în stabilirea listei de 'buni'. Acestora le este permis accesul la resursele publice, iar marea grijă a 'progresiştilor' este să se asigure că oamenii de pe lista celor 'răi' nu vor avea niciodată acces nici la resurse, nici la simpatia publică. Ca atare, grosul activităţii lor publice constă în *marcarea* cu stigmatul declasării umane a celor care nu gîndesc ca ei (cuvîntul 'marcare' trebuie luat aici în înţelesul său zootehnic). Cei *marcaţi* cu stigmat vor fi zugrăviţi ca reacţionari, ca inamici ai umanităţii, ca adepţi ai unor teorii discreditate, ca rasişti, antisemiţi, extremişti etc. Între mimarea competenţei exclusive şi excluderea prin stigmat a celor pe care îi detestă, cu exploatarea abilă a tuturor resurselor de finanţare imaginabile, între aceste borne profitabile şi

lucrative se epuizează *toată* activitatea socială febrilă a 'progresiştilor'.[488]

[119] Noi tot vorbim de libertatea cuvîntului – şi ne felicităm pentru ea. Dar astăzi Joseph de Maistre ar mai putea publica ce a gîndit, scriind aşa cum a făcut-o? Ar mai putea avea o viață publică decentă? Ar mai putea apărea undeva fără a fi arătat cu degetul, fără a se organiza manifestații împotriva lui – țintă atît a organizațiilor pentru protecția animalelor, cît şi a corporațiilor de drepturi ale oamenilor recenți? Nu ar fi complet asasinat moral de atacurile unanime ale opiniei publice – bine strunită de minoritatea leninistă a corecților politic, a rectificaților moral, a celor profitabil grupați în puternice ONG-uri – sub acuzația aparent umanitară că este un 'monstru', un 'duşman al omului', un 'dezaxat' şi un 'sangvinar'? Într-un timp din ce în ce mai ipocrit şi mai corect din punct de vedere politic, aceasta va fi soarta tuturor spiritelor *realiste.* În ochii oamenilor recenți, marea crimă este să afirmi că există ceva, mai degrabă decît nimic; că există un adevăr, mai degrabă decît simulacre schimbabile după plac; marea crimă este să afirmi că evacuarea lui Dumnezeu din discursul despre om şi despre natură a fost o nenorocire spirituală, mai degrabă decît un prilej de emancipare morală; că viața confortabilă ca ideal uman suprem al societăților progresiste nu este un ideal, ci o înjosire; că guvernele şi statele ne abuzează continuu cu creşterea economică la care constrîng societatea, ca unic ideal de viață acceptabil şi respectabil; marea crimă este să afirmi că fără religie şi cultură omul a devenit un animal de consum; că idealul societăților postmoderne este transformarea tuturor oamenilor, prin forța opiniei şi constrîngerea legilor, în animale docile, politicoase şi gregare; că vulgata bunului umanitar este o armă în politica grupurilor şi statelor care s-au proclamat că sunt progresiste; că omul este o ființă căzută şi că fericirea nu este promisă nimănui în virtutea asistenței de stat, ci este starea care face posibilă virtutea, dacă omul se arată demn de ea; şi aşa mai departe. – Marea crimă, în ochii oamenilor recenți, este să reafirmi banalitatea absolută că Dumnezeu există şi că fără El toată

[488] La noi, exemplul cel mai *tipic* de activist care pretinde imunitate la critică prin invocarea competenței şi care îşi marchează adversarii cu stigmate menite să îi scoată din circuitul public este Gabriel Andreescu.

lumea noastră este o nebunie. Marea crimă, în lumea *bine* de azi, este să continui să mai fi creştin.

[120] Hannah Arendt făcea undeva observația că cea mai importantă criză a Bisericii catolice (soldată cu Vatican II) a coincis cu cea mai severă criză din istoria universității (rebeliunile studențeşti violente din anii '60).[489] Biserica, după separarea ei de stat, devenise o instituție bazată nu pe putere, ci numai pe autoritate. Universitatea, dintotdeauna, a fost o instituție fără putere şi bazată integral pe autoritate. Or, coincidența celor două crize arată în mod clar că problema pusă în joc în ambele cazuri a fost pierderea autorității, care este întotdeauna una a centrului: a instituției religiei, în primul caz, a instituției cunoaşterii, în ultimul. *Verlust der Mitte.* Astăzi nici religia, nici cunoaşterea nu mai sunt centrale în definiția antropologică a omului.

[121] PROBLEMA IDENTITĂȚII

Omul tradițional. Omul tradițional, care poseda o identitate fără să fie preocupat de ea, se definea în sus prin fidelități şi credințe, iar în jos prin strămoşi şi tradiție. În sus, identitatea sa socială era dată de profesiuni de credință, iar în jos de înrădăcinări. Altfel spus, identitatea sa decurgea în mod nemijlocit din lucrurile în care credea şi din cele prin care era. Acestea nu formau niciodată un *partid* politic (unul de opțiune ideologică) ori o religie *personală* (una de uz propriu, în spațiul său privat), ci aparțineau tradiției într-un mod lipsit de reflecțiune ori deliberare – direct, deplin şi fără rest. Identitatea tradițională era o înrădăcinare lipsită de mobilitate: fidelitățile se schimbau arareori, credințele niciodată, iar strămoşii erau de neclintit. Omul avea un stăpîn, o religie, un nume şi un neam. Toate acestea, chiar dacă unele mai puteau fi schimbate (în condiții dramatice şi, întotdeauna, ca impuse cu forța), erau neclintite în esența lor categorială. Trebuia să ai un stăpîn (şi regii aveau, pe împărat, iar împăratul pe Dumnezeu), trebuia să ai o religie (numai îndrăciții nu aveau nici una şi doar ereticii jurau pe una greşită), trebuia să ai un

---

[489] Hannah Arendt, „Despre violență“, cap. II *(Crizele republicii, p.*150, n. 67).

nume (numai nevrednicii şi-l pierdeau şi doar trădătorii şi-l renegau) şi era inevitabil să ai un neam (idealul fiind obîrşia aleasă, nobleţea). Războaiele tradiţionale erau religioase şi de obîrşie, principiul fiind stăpînirea teritorială. Cînd şi cînd, aspectul social izbucnea: avem jacqueriile.

în sus: fidelităţi şi credinţe
OMUL TRADIŢIONAL
în jos: înrădăcinări

Omul modernităţii clasice. Pentru omul modernităţii clasice, *veritabilul* om modern, identitatea a devenit o problemă conştientă. Soluţia sa la problema tipului de om care l-a precedat a fost raţionalizarea, adică, în termenii evoluţiei creştinismului occidental, secularizarea. El a privatizat credinţele omului tradiţional, i-a secularizat fidelităţile şi i-a raţionalizat înrădăcinările. A admis că identitatea sa publică nu se mai poate defini prin credinţele sale, deoarece nu a găsit nici o cale de a le reduce raţional pe unele la altele. Trebuiau, prin urmare, *toate,* fie privatizate, fie eliminate. Dintr-un ax central al vechii identităţi, religia a devenit o opţiune personală, fără expresie publică licită.[490] Fidelităţile prin care omul tradiţional se definea social au fost trecute în orizontalitatea politicii democratice, sub forma axiomei 'nimeni nu mai are alt stăpîn decît legea' – iar legea era făcută, în legitimitatea ei supremă, de poporul suveran. În fine, înrădăcinările omului tradiţional au fost raţionalizate sub forma înregimentării democratice a naţionalităţii. Neamul strămoşilor *personali,* care îl lega pe omul tradiţional de un trecut deopotrivă al biologiei şi al tradiţiei (neamul este obîrşia, dar şi comunitatea viilor şi a morţilor), a fost transformat în egalitatea democratică a naţionalităţii – identitate de identici căzuţii sub legea omogenă a unei limbi comune şi în graniţa colectivă a unui teritoriu de încercuire. Dacă în geneza omului modern credinţele omului tradiţional au fost privatizate, ce a mai rămas din ele a fost secularizat. Toată filozofia politică a omului modern este *teologia politică a* unui

[490] Formula modernităţii religioase a fost definitiv fixată de Moses Mendelssohn (1729-1786) pentru cazul religiei mozaice: „Să fii evreu acasă, să fii om (la fel ca toţi ceilalţi) în afara locuinţei tale“ *(apud* Eisenberg, *Iuda*ismul, p. 135).

Dumnezeu dizolvat în categorii politice. Cît despre fidelitățile şi rădăcinile acestuia, ele au trebuit să fie naționalizate. Prima unificare democratică a corpului social a fost naționalismul, devoțiunea religioasă față de teritoriul încercuirii – aceeaşi pentru rege şi pentru *ultimul* cetățean.

în sus: credințe privatizate
OMUL MODERN
în jos: rădăcini naționalizate

Evident, limitele naturale ale tipului uman omogen al democrațiilor nu pot fi fixate în afara proceselor prin care, *ab initio,* formula sa umană a fost construită: privatizarea credințelor şi naționalizarea fidelităților. Stăpîn, omul modern nu mai are. Religie, numai în debara – în *afara* spațiului public: pasiunea religioasă, în modernitate, se practică asemeni viciilor timide, solitar. Numele îi este convențional, iar singura sa rădăcină conceptibilă în termeni moderni este naționalitatea (este motivul pentru care naționalismul, în datele modernității, este inconturnabil). Războaiele omului modern sunt naționale şi ideologice. Unde pentru omul tradițional jucase motivația de neam, la omul modern întîlnim revendicările instinctului național (resimțit ca restituire a nobleței de obîrşie) şi unde înainte fusese devoțiune religioasă la omul modern avem pasiune ideologică (resimțită religios). Iar dacă semnalul lichidării omului tradițional a fost dat, în Europa, de războaiele religioase între catolici şi protestanți (terminate prin excluderea religiei din viața publică), lichidarea omului modern a început cu catastrofa războaielor național-ideologice şi a fost făcută ireversibilă de succesul ideilor totalitare (vizibil, în special după căderea comunismului, chiar şi în societățile care nu au avut state totalitare).

Omul modernității recente. Aşa cum identitatea omului modern s-a născut prin transformarea identității omului tradițional, tot astfel s-a format şi identitatea omului recent din datele şi în interiorul limitelor oferite de identitatea omului modern. Potrivit cărei logici? Evident, în acord cu principiul dominant al modernității, care este „Gott ist tot" – adică prin ducerea lui pînă la *extrema* sa consecință: eliminarea *oricărei* referințe la transcendență. Prin urmare, identitatea recentă se

obține din cea modernă prin eliminarea tuturor dimensiunilor verticale ale vechii identități. Cum?

Deja diminuate prin privatizarea lor de către modernii clasici, credințele modernului recent tind, ca *veritabile* credințe, să se auto-lichideze, transformîndu-se în valori. Iar valorile însele se nimicesc singure, de îndată ce şi-au cîştigat autonomia: e suficient să spun 'eu cred în această valoare' pentru ca imediat accentul să se mute de pe cuvîntul 'valoare' pe cuvîntul 'eu' – ceea ce înseamnă *că eu,* cel care *cred* în ea, devin singurul ei garant şi, finalmente, mă transform în unicul ei creator. În locul credințelor transformate în valori rămîne un „gol“ funcțional: o absență. care pretinde un conținut imposibil de dobîndit constitutiv şi care poate atinge unul numai regulativ, pe o cale asemănătoare ideilor regulative ale rațiunii, cărora, în termeni kantieni, nu le poate fi asociat un obiect dat în experiență. Ceea ce rămîne liber şi nesatisfăcut în urma deposedării omului recent de determinațiile vechii identități moderne continuă să fie activ: însă numai ca un ce care nu mai poate fi nici atins, nici înțeles, nici sperat – cel mai adesea resimțit asemeni unor sechele care trebuie depăşite, extirpate, vindecate, urîte, anihilate. Pentru oamenii recenți, 'partea' religiei şi 'partea' tradiției nu mai pot să capete un trup în experiență. Operatorul cultural al întrupării nu mai funcționează, prin dispariția substanțială a referințelor verticale – în sus şi în j os. În sus, omul recent a încetat să mai aibă probleme metafizice – căci el nu mai are, propriu-zis, un Cer. Nici în jos, înspre rădăcini, nu pare a mai avea probleme, căci toate naționalizatele înrădăcinări ale omului modern au fost, în lumea recentă, privatizate – el şi-a smuls de sub picioare şi Pămîntul, transformîndu-l în drum la purtător, în 'şenilă'. Pentru percepția comună însă, omul recent este omul cel mai 'eliberat', cel mai disponibil, cel mai volatil dintre toate tipurile umane cîte au funcționat pînă azi într-o lume a omului. Omul recent reprezintă acel tip de om care, pierzînd simultan atît Cerul cît şi Pămîntul, a reuşit să-şi privatizeze integral nu doar strămoşii utili, ci şi virtuțile convenabile – tipul de om care nu poate concepe cu adevărat decît idealul interesului propriu (descris de Francesco de Sanctis în remarcabilul eseu „Omul lui Guicciardini“, publicat în octombrie

1869)[491]: această afirmaţie nu trebuie înţeleasă ca o judecată de valoare, ci ca o descriere.

în sus: nimic
OMUL RECENT
în jos: nimic

Limitat doar la *orizontalitatea* formelor de tradiţie, de cultură şi de religie care l-au precedat, omul recent e condamnat să poată concepe (şi cunoaşte) numai orizontul său particular: el este ipsatoriu redus la indiviudalitatea sa inevitabil arbitrară (oricît de protejată şi de bine hrănită) şi îşi trăieşte eliberarea de vechile forme de identitate (considerate superstiţii) ca pe un inevitabil *ghetou.* În acest ghetou, omul recent se instalează nu doar cu anxietate (deoarece este prin definiţie expus unei nevroze claustrofobe, care nu e îmblînzită decît de satisfacţia libidinală de a fi fost *el* anume sursa segregării), ci şi cu o progresistă jubilaţie (deoarece a păstrat de la Iluminism, pe care îl simte demult învechit, credinţa că orice prejudecată distrusă este o superstiţie depăşită – ceea ce este evident fals).

Obsesia identitară. Ei bine, deşi prin abandonarea oricărei referinţe verticale identitatea omului recent s-a propus ca fiind cea mai 'liberă' identitate imaginabilă (liberă în sensul că integral eliberată de constrîngeri transindividuale), omul recent a dezvoltat o curioasă nostalgie a înrădăcinărilor, în condiţiile în care, simultan, a continuat să resimtă o instinctivă alergie faţă de orice conţinut particular al înrădăcinărilor tradiţionale. Este ca şi cum locul lăsat gol de extirparea înrădăcinărilor *out of fashion* ar fi continuat să conţină un cîmp activ de forţe, a cărui acţiune se manifestă simultan atît ca sete de înrădăcinare, cît şi ca respingere a oricărei înrădăcinări *date.* Omul recent are alergie la gîndul că ceva îl poate preceda.[492] Aş spune că nostalgia omului recent vizează numai *forma* înrădăcinării, în timp ce *conţinutul* tradiţional al înrădăcinării continuă să fie supus unei aversiuni care nu poate fi deloc pusă în discuţie, ci numai satisfăcută.

---

[491] Francesco de Sanctis, *Studii critice,* pp.131-156; pentru portretul acestui „om nou“, care ţine un „limbaj de slugă“ chiar şi atunci cînd este liber, vezi pp.142-146;147-150;152-154; şi 155.

[492] O definitie alternativă a omului recent ar fi aceasta: recent este omul care declară că, pe *el,* nu îl precede nimic; este cel care ştie mai bine decît oricine din trecut orice.

Dacă *substanța* a ceea ce înainte timp fusese Cerul şi Pămîntul identității a fost aproape complet recuzată de omul de după modernitatea clasică, *funcțiile* jucate de *locul* tradițional al Cerului şi al Pămîntului nu au putut fi abandonate. Asemeni durerilor din mădularele amputate, golul lăsat de vechile identități substanțiale continuă să se facă simțit în noile revendicări identitare. Aşa se explică împrejurarea paradoxală că, în ciuda discreditării tuturor figurilor tradiționale ale identității – considerată ea însăşi un relict spiritual pe cale de lichidare –, singura veritabilă obsesie metafizică a modernității recente a rămas să fie, totuşi, numai identitatea.

Existențele pot fi percepute în doar două moduri: spațial şi temporal. Concepute spațial, existențele sunt substanțe. Concepute temporal, ele sunt 'fluidități', 'mirosuri',[493] 'stări sufleteşti', existențe care atunci cînd se dau, inevitabil se refuză. Pentru că nimeni nu poate vedea ori pipăi făpturile alcătuite din timp, 'substanțele' temporale pot fi caracterizate ca inefabile şi evanescente – şi asemuite celui de-al IX-lea cer medieval, Coelum *cristallinum,* care, fiind perfect transparent şi diafan, lasă să se vadă prin el strălucirea a ceva ce nu mai este propriu-zis vizibil. Trecerea de la stilul substanțial al spațialității (care a caracterizat atît lucrările omului tradițional, cît şi operele şi instituțiile omului modern), la stilul *principial* nonfundațional şi *operațional* exfundat al temporalității (caracteristice pentru toate filozofiile care se revendică din postmodernism) constituie principalul conținut al epocii pe care o trăim. Mutațiile produse în instituții şi în raportul uman cu natura umană sunt, în sens strict, epocale. Abia în această lumină începem să înțelegem de ce *anume* evanescența tranzitorie, trepidația nervoasă, conştiința izolării identitare, vocația victimizării, tensiunea dezechilibrului minoritar şi trufia revendicărilor singulare toate aceste trăsături deopotrivă fragile şi, prin caracterul lor ultimativ, agresive, dublate de conştiința că minoritarul *qua* minoritar este în poziția de a avea întotdeauna dreptate *împotriva* majoritarului *qua* majoritar – explică intensitatea cu care s-a impus în ultimele decenii cultul idolatru al identității, perceput de *toți* oamenii recenți ca ultimul mare refugiu *provizoriu* al

[493] Mirosul şi timpul: „Mirosul este sensul greutății pentru cel care îşi aruncă năvodul în marea 'timpului pierdut'" (Walter Benjamin, „Portretul lui Proust“, § III, în: *Iluminări, p.* 292).

omului care şi-a pierdut ireversibil atît Cerul (raportul de transcendenţă), cît şi Pămîntul (înrădăcinarea).

Noul stil identitar . Spre deosebire de constelaţia fixă şi imuabilă a omului tradiţional – credinţe, fidelităţi, rădăcini –, identitatea recentă se legitimează prin revendicarea unui corp identitar de tip 'minoritate' şi prin afirmarea dreptului strict individual de a se defini după plac. Deşi definită colectivist, identitatea recentă aderă la corpul ei identitar de referinţă strict electiv – *numai* printr-o voinţă individuală. Astfel că, deşi modelată sociologic după chipul apartenenţei colective la o *minoritate electivă,* identitatea recentă se manifestă ca *o înrădăcinare la purtător.* Paradoxul identităţii recente este raportul polemic, nostalgic şi adversativ cu tradiţia, din care păstrează simbolic şi optativ funcţia, abhorînd cu sistemă şi resentimentar *substanţa.* Recenţii se concep pe ei înşişi ca parte din ceea ce pe vremuri fusese un 'corp constituit'; dar ideea a ceva constituit, care îi precede şi perdurează, le repugnă; atunci, potrivit nostalgiei comunitare, care ţine de constituţia lor psihologică, ei păstrează apartenenţa la o colectivitate, dar numai dacă pe colectivitate o inventează ei, iar pe apartenenţă o pot face tot ei *electivă şi,* după plac, temporară – realizînd astfel condiţiile de implicare şi dezimplicare, de etică şi hedonism, de serios şi glumă pe care Teodor Mazilu le-a caracterizat în mod genial cu formula: 'eu am ridicat problema, eu o bagatelizez'. Pentru omul recent este important să-şi păstreze libertatea faţă de identitatea pe care jură (în faţa altora, pentru felul în care se reflectă el în ochii lor): el are nevoie să creadă că este tot la fel de serios în angajamentul său identitar ca şi omul tradiţional, dar nu poate admite, în acelaşi timp, decît identităţile inventate, deoarece numai faţă de ceea ce este inventat etica sa estetică poate aplica fără pierderi de *self esteem* logica simulacrelor şi dorinţa nihilistă de dezinvenţie.[494] Omul recent este omul care a făcut experienţa transformării oricărui raport vertical într-o combinaţie liniară de raporturi orizontale. Este omul care *ştie* că substanţa lucrurilor este inventată de puterea celor

[494] De aici identitatea la purtător *qua* cult faţă de imaginea exterioară. Tipic culturii publice recente este obsesia *juridică* faţă de imaginea publică a purtătorului de identitate, sensibilitatea nevrotică faţă de modul în care este cineva perceput. Accentul cade, în termenii lui Marx, pe valoarea de schimb, nu pe valoarea de întrebuinţare (deşi, mercantil vorbind, în *vederea* fructificării lucrative a valorii de întrebuinţare).

puternici şi care *are certitudinea* că orice om care crede este unul care se înşală. Omul recent nu mai este precedat de nimic, moştenirea sa nu doar că este lipsită de testament (situație semnalată de René Char, pentru moderni, prin formula sezisantă: *„Moştenirea noastră nu e precedată de nici un testament“),* ea este, în sens propriu, lipsită de chiar forma şi conținutul oricărei moşteniri. Tradiția e, în omul recent, radical abolită; viu, din ea, nu mai rămîne decît ceea ce s-a pierdut prin pierderea ei; rădăcinile sale sunt, ca şi sexul pentru transsexuali, expresia unor opțiuni pur personale, în datele unei sexualități de invenție. Înrădăcinarea *ad libitum,* aceasta este formula identității la purtător care se revendică din corpurile sociale nu constituite, ci imaginate. Față de situația tradițională, raportul este aproape inversat.

Pentru cultura țărănească, H. H. Stahl constata că „la sat nu există persoane depozitare a toată cultura sătească, ci depozitară este însăşi obştia“, care se reîncheagă mereu, cu fiecare eveniment, din gesturile fiecăruia: fiecare om ştie cîte ceva, face gesturile cuvenite şi aşa fac toți.[495] Individul este purtător al memoriei colective numai în măsura în care colectivitatea este acolo pentru a-l integra. Individul nu poate pretinde să fie *singur* depozitarul identității tradiționale, deoarece identitatea sa este o chestiune de apartenență non-voluntară, iar el nu o duce cu el o dată ce s-a rupt de trunchiul comunității. Nimeni nu este tradiția şi nimeni nu o poate cu adevărat scrie ori descrie (ca pe o scenetă cu intrări şi ieşiri ori ca pe un tratat de sociologie) – identitatea tradițională se actualizează în fiecare dintre membrii comunității de fiecare dată cînd comunitatea se adună, pentru a se reînființa. Ea trăieşte numai în prezența corpului comunitar, indiferentă la tribulațiile corpului individual. Într-un sens, nu individul posedă identitatea, ci doar comunitatea: el doar o actualizează, prin ea. Este situația semnalată de Georg Simmel în 1896 pentru corul Vaticanului: acesta cîntă fără întrerupere de o mie de ani, în ciuda faptului că oamenii care îl compun sunt muritori.[496]

În timp ce identitatea colectivă tradițională era legată de prezența nemijlocită a corpului comunitar, identitatea colectivă recentă poate face în mare măsură abstracție de *prezența* lui punînd accent pe

[495] Henri H. Stahl, „Satul“, pp. 3-4.

[496] Georg Simmel, «Comment les formes sociales se maintiennent», *L'année sociologique,* 1896.

aspectul său arbitrar-imaginat, pe apartenența voluntară la el şi pe o adeziune liber-consimțită. Desprinse dintr-o cultură a individualismului, noile identități nu mai puteau reveni la acolada colectivismului identitar altfel decît păstrînd ceva din 'învechitul' individualism identitar: acest ceva a fost inversiunea majorităților naturale în minorități inventate. Noua identitate colectivă păstrează de la vechile înrădăcinări de neam devoțiunea cvasireligioasă pentru ideea de corp comunitar, dar *cu statistică inversată:* nu vechile majorități suscită azi pasiuni ideologice, ci noile minorități militante. Iar de la individualismul identității moderne, colectivismul recent moşteneşte repulsia pentru înnăscutul oricărei identități moştenite fără *consimțămînt:* avem astfel *distanța* față de corpul constituit al comunității revendicate, sub forma identității la purtător.

Dacă tipul corporatist şi ierarhic a fost arhetipul omului tradițional, iar tipul democratic a fost arhetipul omului modern, atunci arhetipul omului recent este tipul minoritar (corporatist, sectar şi anti-ierarhic).

PRINCIPIUL IERARHIEI DATE: subordonarea este un dat natural, iar mediul natural al omului este cosmosul	OMUL TRADIȚIONAL	TIPUL CORPORATIST
PRINCIPIUL OMOGENITĂȚII IMPUSE: egalizarea ca normă socială ultimă; mediul 'natural' unic este socialul, construibil după plac	OMUL MODERN	TIPUL DEMOCRATIC
PRINCIPIUL SEGREGĂRII VOLUNTARE: fragmentarea socialului prin multiplicarea domeniilor de autoidentificare multiculturală	OMUL RECENT	TIPUL MINORITAR

Astfel, rădăcinile lingvistice şi teritoriale încep să se ofere opțiunii individuale ca expresii libere ale dorinței – datoria modernă (veche moştenire creştină, pseudomorfoză protestantă a setei de mîntuire) a cedat complet pasul dorinței, ultimul mare motor al pulsiunii sociale, în lumea recentă. Frontierele se spiritualizează, țările îşi cedează benevol suveranitatea în beneficiul unor organisme internaționale, lumea națiunilor se globalizează într-o lume a economiei mondiale. Destrămîndu-se fără mare scandal, identitatea națională va fi înlocuită NU cu o identitate individuală cosmopolită, cum ar fi crezut, în

timpurile lui moderne, Kant (şi cum o mai vor, azi, doar modernii întîrziaţi, liberalii conservatori). Paradoxal prea vastă pentru a adăposti geniul fragmentar al noii nevroze identitare, vechea identitate naţională trebuie înlocuită cu ceva care să poată fi, în acelaşi timp, şi mult mai *învecinat* din punct de vedere spaţial, şi mult mai rapid *înnoibil* din punct de vedere temporal. Astfel că nu prin competiţie cu mondializarea piere identitatea naţională, ci prin concurenţă cu pasiunea individuală pentru revendicarea unei identităţi de diferenţă. Pe măsură ce economia se globalizează, identitatea colectivă se fărîmiţează. Socialul, care fusese transcendenţa ultimă a modernităţii clasice, îşi pierde aura transcendentă. El nu mai are autoritatea *naturală* de a impune o identitate colectivă. Desacralizate pînă la capăt, adică, din punct de vedere metafizic, *complet,* statul, societatea şi politicul se lovesc acum de acelaşi refuz care măturase din istorie, prin acţiunea omului modern, religia şi Biserica.

Să ne amintim că, înainte să dispară, identitatea religioasă s-a fărîmiţat. Aşa se întîmplă şi acum cu identitatea naţională. Fără o Biserică universală în stare să o garanteze, identitatea religioasă a slăbit pînă ce a răposat în debaraua viciilor personale ale fiecărui cetăţean respectabil. Fără autoritatea unui stat naţional şi fără genul de transcendenţă care a însoţit constant politicul în toată epoca modernităţii clasice, identitatea naţională slăbeşte şi ea. Cînd societatea şi statul încetează să mai fie instanţele sociale absolute ale individului, ideea de identitate cetăţenească se subţiază pînă la dispariţie, iar conţinutul identităţii naţionale se dizolvă. Într-un sens nebanal, lumea recentă constată inexistenţa unor instanţe pînă de curînd prestigioase şi active (adică *puternice).* Că nu mai există instanţe înseamnă, propriu-zis, că libertatea fiecărui individ de a alege orice, inclusiv condiţiile de existenţă care pînă acum au fost considerate ca transcendente, ca date, ca prealabile – în sens kantian, *transcendentale –,* a devenit practic fără restricţii. Că nu mai există instanţe mai înseamnă, din punct de vedere filozofic, că omul poate opta în mod liber (neconstrîns de vreo tradiţie, morală ori de vreun scrupul) pentru orice *transcendentalii* doreşte. De la religios, libertatea sa de opţiune s-a extins la toate domeniile vieţii, inclusiv asupra domeniului biologiei proprii, pînă acum rezervat numai lui Dumnezeu (ori naturii – adică hazardului, în concepţia modernă clasică). Sexul a devenit o preferinţă de *gen* (după ce „genul" a

început să fie interpretat ca o construcție culturală, independentă de sex). Orientarea sexuală a devenit o opțiune liberă. Forma corpului şi culoarea pielii, de-acum infinit modificabile prin performanțele chirurgiei, sunt privite de omul recent ca nişte preferințe culturale, *ad libitum* modificabile.

Totul a devenit opțional în ultimii ani, în lumea noastră recentă – şi, pe cît posibil, profitabil pe seama statului-providență. Şi orice se întîmplă să fie resimțit drept constrîngere, hărțuire ori discriminare trezeşte imediat energiile aflate la pîndă ale noii sensibilități identitare, bazate, cum am spus, pe revendicarea unei minorități de electiune. A fi minoritar şi-a pierdut sensul *natural* (deopotrivă cultural, religios şi demografic), pe care l-a avut în explicațiile lui William Petty[497] privind legătura dintre prosperitatea economică a unui stat şi toleranța acestuia față de părțile heterodoxe ale populației – sens care a conferit primilor *virtuosi* englezi din secolul al XVII-lea principiul segregării lor de conformismul cultural şi ştiințific al societății lor.[498] Principiu care va constitui, în ordinea istoriografiei, miezul explicativ al teoriilor lui Alphonse de Candolle[499] privitoare la progresul ştiințific şi ale lui Max Weber[500] referitoare la legătura dintre pietatea protestantă, în special calvinistă, şi naşterea capitalismului modern.

Astăzi, potrivit filozofiei considerate ca fiind cea mai progresistă, a purta o identitate minoritară constituie o revendicare de legitimitate *a privilegiului-de-a-fi-minoritar:* pe măsură ce societatea omogenă şi universalizantă a modernității cedează pasul societății mozaicate a identităților multiculturale (proprie postmodernității politice), spațiul concurențial al minorității va deveni tot mai aglomerat, iar lupta pentru acceptare şi recunoaştere va deveni tot mai încrîncenată. Arbitrul suprem, în dispreţul tuturor eforturilor modernității clasice de a limita puterea, va fi statul. Cel care va putea revendica cu succes, *în conştiința celor care decid distribuția puterilor sustrase votului,* că

---

[497] Oeuvres économiques de Sir William Petty, t. I, p. 286.

[498] G. Gusdorf, Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentaie, vol. III, p. 40.

[499] Alphonse de Candolle, Histoire de la Science et des Savants depuis deux siecles, pp. 121-130.

[500] Max Weber, *The protestant* Ethic, pp. 39;174;189 sq. (n.13); 279 (n. 93).

împotriva lui se exercită presiuni, hărțuiri, observații malițioase, acela va putea pretinde un statut de minoritate, adică un tratament privilegiat. Dacă în Evul Mediu libertatea însemna recunoaşterea unor privilegii, azi a avea o identitate *receptă* înseamnă acelaşi lucru – locul autorității instituite de Dumnezeu luîndu-l statul care redistribuie prosperitatea (adică privilegiile). Formula de proliferare a noilor convingeri identitare e simplă: omul definit prin ceea ce îl defavorizează e bun, societatea inegalităților (moderne şi capitaliste) e rea; sistemul instituțiilor (statului universalizant) e vicios, comunitățile mozaicului multicultural sunt virtuoase; minoritățile autoproclamate trebuie promovate în orice condiții, majoritățile naturale trebuie timorate prin toate mijloacele; individul e bun numai ca devianță, e de reprimat ca universalitate; trecutul e greşit pentru că e moştenit ca tradiție naturală, viitorul trebuie deci construit *da capo al fine;* natura trebuie înlocuită cu invenția voluntară: întîi, pentru că oricum nu există 'natură'; apoi, chiar dacă ar exista, deoarece natura înseamnă inegalitate, iar inegalitatea e resimțită ca nedreptate, natura trebuie sistematic stîrpită cu excepția naturii vegetale ori animale, care, căzînd sub capitolul ecologie, face parte din noile superstiții pseudo-religioase ale omului recent. Noul catehism pretinde ca delincvența să fie tratată ca o traumă produsă de societate, întoarsă de delincvent împotriva acesteia printr-o violență pe care o inocentează interesul estetic față de criminal şi indiferența etică față de victimă. Criminalitatea – o expresie culturală a defavorizării. Nevrozele adulte – urmări ale abuzului sexual infantil. Etc. Principiul este: vinovat e întotdeauna 'celălalt' – cel care nu poate face dovada că a fost abuzat, hărțuit, defavorizat, persecutat.

E clar că o dată cu Natura apun şi drepturile naturale şi datoria. Amurgul nu este însă numai al unor „constrîngeri“ – tot trecutul fiind în mod nevrotic văzut de oamenii recenți ca o conspirație a inegalităților, a injustiției şi a discriminării: a unei majorități vicioase împotriva unor minorități persecutate –, este, întîi de toate, al unui tip de om: omul rațional, realist, cosmopolit, universalist, libertar, individualist, contractualist, parlamentar şi retoric al modernității. Ce tip anume de om îi ia locul omului modern, în civilizația noastră, este mai puțin clar. Această neclaritate ține de esența însăşi a modernității, despre care, în cuvîntul prin care a încheiat marea sa carte despre democrație în America, Tocqueville a avut aceste cuvinte profetice:

„Urc din secol în secol pînă la Antichitatea cea mai îndepărtată; nu zăresc nimic care să semene cu ceea ce am sub ochi. Trecutul nu mai luminează viitorul iar spiritul îşi croieşte drum prin tenebre.“[501]

Minunata lume recentă. Identitatea colectivă recentă este ca o identitate fantasmatică (în sensul magic al cuvîntului), putînd fi revendicată în absența comunității, de la distanță, asemeni unei identități dotate din fabricație cu *remote control.* Ca şi cea tradițională, identitatea colectivă recentă se construieşte tot prin revendicarea comunității: dar de astă dată invocarea acesteia e, juridic vorbind, putativă. Din acest motiv şi tocmai datorită logicii interne a acestui tip de identitate identitatea 'colectivă' ca 'înrădăcinare' la purtător – marele model identitar al omului recent este *identitatea minoritară.* Nu este minoritatea ghetoizată de majoritarul opresiv şi pletoric, pe care a constatat-o de atîtea ori de-a lungul timpului tradiția istorică: este minoritatea de opțiune, dandysmul segregării benevole, mandarinatul diferenței, etnicitatea profitabilă. Este minoritarul care îşi joacă apartenența ca pe o armă politică, care ştie că poate domina informul oricărei majorități aritmetice prin *victimizare* şi prin *diabolizarea majorității,* potrivit principiului că orice cauză va revendica un minoritar, cît de excentrică, marginală ori falsă ar fi (de exemplu, gruparea minorității celor care îşi obțin plăcerea sexuală masturbîndu-se, cu sediul în San Francisco, care şi-a serbat de curînd o foarte vocală zi internațională a masturbării), va fi inevitabil acceptată ca dreaptă şi justificată de către o majoritate timorată şi diabolizată *qua* majoritate. Minoritățile de curînd revendicate reprezintă un tip nou de minoritate, care, pentru a-şi atinge obiectivele politice, nu mai adoptă calea tradițională – reformularea majorității democratice în condițiile conservării unei minorități statistice –, ci propune o combinație *sui generis* între politic şi administrativ (un semn al timpului este tendința de a evacua politicul în favoarea administrativului). Calea adoptată constă în (a) susținerea principiului democrației nelimitate în conjuncție cu (b) adjudecarea monopolistă a acelor servicii administrative pe care, în manieră corporatistă, statul îl acordă preferențial minorităților militante. Între alte pîrghii politice

[501] Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America,* vol. 2, partea a IV a, cap. VIII, p. 357.

mai puţin specifice, mecanismele ideologice ale corectitudinii politice şi ale multiculturalismului sunt căile de atac favorite ale identităţii la purtător. Sociologic vorbind, prin corectitudine politică şi multiculturalism se face transferul de identitate de la majorităţi la minorităţi. Identitatea majoritară tinde să fie dezmembrată, fărîmiţată, mozaicată. Atinse de acţiunea recentelor identităţi minoritare, identităţile majoritare de azi arată ca maioneza tăiată. Experienţa Americii de Nord arată că prin intermediul acestor proceduri de a crea şi gestiona diversitatea de natură ori de opţiune, identitatea corporatistă şi anti-ierarhică a omului recent se poate impune cu succes într-o societate încă predominant democratică.[502] Fireşte, perdantul absolut este *individul*.

Ros de masele majoritare în trecut, individul este dezagregat de minorităţile masificate, azi.

Lecţia pe care o învaţă orice membru al unei societăţi moderne, descumpănit de schimbările de accent valoric petrecute peste noapte în sînul societăţii în care trăieşte, este că, pentru a fi luat în seamă, azi, trebuie să-şi găsească o minoritate *receptă* căreia să-i aparţină. Să fii majoritar, adică să nu fi aderat încă la o minoritate bine văzută de statul-providenţă, nu mai este 'rentabil'. Pentru unele grupuri etnice, revendicarea unei identităţi minoritare a devenit o afacere, iar a fi minoritar, pentru minorităţile bine văzute de cei care luptă pentru consolidarea celor recepte, a devenit o meserie lucrativă. Viitorul pare a aparţine societăţilor care vor şti să federeze într-un mozaic sudat prin prosperitate economică 'corporaţiile' feluritelor identităţi minoritare, care îşi vor disputa nu doar supremaţia simbolică, ci şi alocarea resurselor de la stat, potrivit unui ideal de *fairness* pe care cei mai vocali minoritari vor şti să îl impună ca 'decent' şi 'echitabil' celorlalte 'bresle' identitare. Estimp prerogativele statului vor creşte nelimitat, la cererea tuturor minorităţilor care, constituind o majoritate de lobby pe deasupra corpului politic tradiţional (modern), vor ajunge să poată specula în folosul agendei lor mecanismele administrative de

[502] Pericolul pe care îl constituie pentru libertatea individuală preluarea de către aşa-numiţii 'administratori ori 'experţi' a unor agenţii guvernamentale, sustraşi controlului public şi aduşi acolo anume pentru a impune societăţii anumite scopuri care, supuse votului majoritar, ar fi cu siguranţă respinse de populaţie este descris de Hayek în: *The Constitution of Liberty*, cap. VII, § 9, p. 116 *(Constituţia libertării,* pp. 137 sq.).

redistribuire a prosperităţii şi de realocare a puterii, pe care numai puterea ilimitată a statului birocratic şi asistenţial le poate furniza aparent fără limită. Este, altfel spus, sfîrşitul liberalismului clasic.

E limpede că noua sensibilitate identitară îşi trage seducţia şi răspîndirea din puternica insatisfacţie pe care exerciţiul strict orizontal şi *wertfrei* al identităţii moderne l-a avut asupra noastră, a tuturor. Noi, modernii recenţi, suferim de un soi de 'claustrofobie existenţială' şi, din acest motiv, spre deosebire de omul modern, care suferea de 'claustrofobie identitară', încercăm să regăsim un sens vertical al vieţii inventîndu-ne identităţi la purtător-adică unele *construite* ori *imaginate* în absenţa unei reale comunităţi, dar cu aparenţa unei vechi comunităţi de apartenenţă. Statele Unite, care reprezintă cîmpul de experimentare cel mai fertil a tot ce apare *nou,* este şi zona în care intrarea omului în spirala 'recentităţii' sale e cel mai uşor sesizabilă. La mijlocul anilor '80, în Statele Unite, s-a produs o inflexiune culturală majoră: trecerea de la un mod de a gîndi identitatea personală în termeni de comunitate socială naturală la unul bazat pe invocarea apartenenţei la o comunitate minoritară voluntar (şi adesea arbitrar) identificată şi proclamată. Prima – venea din funcţionarea firească, de zi cu zi, a vieţii în comun. A doua venea din decizia unor oameni de a funcţiona ca grup minoritar, dotat cu o ideologie de contact şi segregare, sub auspiciile de protecţie şi afirmare preferenţială a statului asistenţial. Iată, la distanţă de ceva mai mult de un deceniu, conţinutul extrem de diferit a două mesaje cu aceeaşi ţintă: o naţiune bazată pe comunitate. Ronald Reagan, într-un discurs din timpul campaniei din 1976, pe care a pierdut-o, a chemat America să pună capăt 'gigantismului statal, în favoarea unei întoarceri la o scară umană a treburilor publice: „scara pe care fiinţele umane o pot înţelege şi căreia îi pot face faţă; scara vecinătăţii locale fraterne, a parohiei, a clubului de cartier, a fermei. Activitatea la scară mică, umană este aceea care creează ţesătura comunităţii.“[503] După punctul de inflexiune petrecut în societatea americană la mijlocul anilor '80, George Bush propune un alt conţinut pentru comunitate: ca

[503] Citatele referitoare la Ronald Reagan, George Bush, Herbert Croly, Franklin Roosevelt şi Lyndon Johnson mai jos şi în următorul paragraf sunt scoase din William A. Schambra, *Foreword,* pp. x-xi; xv-xvi (Robert Nisbet, *The Quest for Community).*

şi Reagan, şi el respinge ideea unei *national community* abstractă şi opresivă, bazată pe un stat gigantesc, dar nu o face în favoarea unui *particularism al intereselor universale,* ca Reagan, ci în favoarea unui *particularism al specificităților paratactice:* „o națiune de comunități, alcătuită din mii de organizații etnice, religioase, sociale, profesionale, sindicale, de cartier, regionale sau de alt fel, toate diferite, bazate pe voluntariat şi unice ... o strălucitoare diversitate aidoma stelelor de pe cer, ca mii de puncte de lumină pe întinderea nesfîrşită şi paşnică a cerului." – Metafora punctelor discontinue, separate prin mari distanțe stelare, e deosebit de elocventă. Dacă argumentul lui Reagan era că sursa spiritului civic este aceeaşi cu sursa spiritului comunitar, iar această sursă e universală, argumentul lui Bush în favoarea comunității ține de o cu totul altă filozofie politică. Pentru el celula socială ultimă nu mai este omul-universal-în-context – cu vecinătatea lui simbolică, ci e grupul-în-mod-ireductibil-specific – cu omul din el. Reagan credea că veritabila putere a unui stat stă sau cade împreună cu puterea comunităților locale, în timp ce modelul de societate luat ca dezirabil de Bush este modelul unei societăți segregată în unități mozaicate, ținute paratactic laolaltă de intervenția unui stat asistențial, capabil să furnizeze părților atît prosperitate subvenționată, cît şi pace mutuală. În formularea lui Kaplan,[504] „acelaşi individualism care a ajutat construirea națiunii [americane], ar putea de acum înainte s-o fragmenteze". Pentru noul tip de cetățean, acela care practică 'cosmopolitismul înrădăcinat' – formulă reluată de Kaplan după revista *Dissent,* care a lansat-o – „contractul social tradițional care-i uneşte pe toți pentru binele comun începe să devină tot mai mult un impediment la participarea economiei globale", fapt ce ar constitui „începutul medievalizării continentului [nord-american]". Despre naționalizarea de către statul modern a înrădăcinărilor comunitare pot fi aduse cîteva citate revelatoare. Herbert Croly spera ca o puternică 'idee națională' să se împletească cu o 'religie a fraternității umane', prin intermediul 'bunătății iubitoare pe care orice individ o resimte în special față de concetățeanul său'. Iar preşedintele Franklin Roosevelt a spus că New Deal are drept scop „să extindă la viața noastră națională vechiul

[504] Robert Kaplan, Imperiul sălbăticiei: America – o națiune în comă, pp.19 sq.

principiu al comunității locale". Bineînțeles, după modelul democratic prin excelență al războiului prin *levée en masse,* Roosevelt îndeamnă America să se îndrepte spre acest ideal as a *trained and loyal army,* rolul preşedinției fiind acela de a asigura „conducerea marii armate a poporului nostru, devotat atacării disciplinate a marilor noastre probleme". Lyndon Johnson proclama şi el aceeaşi credință în necesitatea de a gîndi națiunea modernă ca pe o familie tradițională: „Văd America precum o familie ținută laolaltă prin legături de încredere şi afecțiune." Hannah Arendt remarca, în 1970, „dezvoltarea recentă a unei noi şi curioase forme de naționalism", care are un efect invers celui clasic. Naționalismul clasic unifica grupurile etnice, concentrîndu-le aspirațiile politice asupra națiunii ca întreg: naționalismul recent, dimpotrivă, tinde să dizolve vechile identități construite pe idealul politic al națiunii. Efectul acestei mişcări de fărîmițare „constituie o primejdie de dizolvare pentru cele mai vechi şi mai stabile state-națiuni". „Scoțienii şi galezii, bretonii şi provensalii – grupuri etnice a căror asimilare reuşită a fost condiția necesară formării unui stat național şi a părut perfect sigură şi stabilă – manifestă anumite tendințe separatiste, ostile guvernelor de la Londra şi Paris."[505] Arendt crede că aceste „noi şi curioase forme de naționalism ' sunt, mai degrabă decît o „reîntoarcere la ideologiile de dreapta", un indiciu al indignării stîrnite de „grandoarea afişată ostentativ de marile puteri."[506] Ceea ce cred eu este că naționalismul etnic al recenților reprezintă într-adevăr o reîntoarcere la ideologiile de dreapta, dar nu a frustraților marilor puteri, ci a stîngii radicale, care caută să folosească puterea centrală a statului pentru a obține controlul asupra unor enclave puternic ideologizate, asupra cărora îşi impune dominația în numele politicii multiculturale şi a autonomiei, pretinzînd în acelaşi timp solide stipendii de asistență. Dacă e să ne amintim de adagiul cu care Hannah Arendt îşi încheia eseul despre violență – „orice istovire a puterii este o invitație deschisă la violență" (a celor care o pierd, pentru că o pierd, şi a celor care descoperă că n-au avut-o niciodată, pentru că nu au avut-o) –, putem spune că 'noile naționalisme etnice' apar deoarece violența pe care o aduce cu sine

[505] Hannah Arendt, *Crizele republicii, p.* 186.
[506] Ibidem.

prăbuşirea oricărui sistem de autoritate (iar identităţile naţionale erau sisteme de autoritate) este irepresibilă.

Identităţile naţionale de tip statal par a fi din ce în ce mai discreditate, pe măsură ce identităţile naţionale revendicate de minorităţile naţionale sunt din ce mai preţuite şi încurajate. Devoluţia parlamentului scoţian, în Marea Britanie, reimpunerea uitatei limbi Welsh în Ţara Galilor, autonomia Cataloniei în Spania, Carta europeană a limbilor minoritare, impusă de UE tuturor ţărilor membre sau aspirante (dar respinsă în numele identităţii naţionale de Franţa), toate acestea reprezintă etape ale dezagregării identităţilor naţionale în sens strict. Argumentul acestei mişcări este un foarte înţelept principiu, care spune că un lucru trebuie făcut de acea autoritate pentru care acel lucru este o problemă. Este principiul pe care preşedintele Jimmy Carter în campania sa electorală l-a definit în aceşti termeni: „grupurile de vecinătate şi familiile noastre pot reuşi să rezolve probleme pe care guvernele nu vor reuşi niciodată să le rezolve“[507]. Toate minorităţile naţionale dornice de autonomie *politică* invocă acest principiu, să-i zicem, al subsidiarităţii-de-lucru. Cu totul altfel stau lucrurile în ce priveşte sensibilităţile grupate în ideologia corectitudinii politice. Scopul acesteia este de a impune majorităţii pasive, cu ajutorul instituţiilor şi puterii statului, un mesaj sau un comportament care este sigur că nu ar întruni votul majorităţii. Dacă atunci cînd este vorba de identităţile naţionale se admite principiul 'familiile şi comunităţile fac mai bine decît statul', cînd este vorba de atingeri aduse ideologiei, corectitudinii politice, familiile şi comunităţile sunt în mod expres considerate, de către activiştii mişcării, incompetente să facă faţă situaţiei: deci, statul e chemat să facă ordine, cu puterea sa represivă. Ca o regulă generală, valabilă pentru anii '80 şi '90 ai secolului al XX-lea, în toate cazurile care implică afirmarea unei ideologii comunitar-minoritare, familia-ca simbol al subsidiarităţii-la-lucru – a fost decăzută din drepturile ei tradiţionale (educaţie, pedepse, recompense, justiţie internă etc.) de către exigenţele sensibilităţilor ideologice *recente,* amestecul statului în treburile familiei fiind considerat nu doar ca recomandabil în *unele* cazuri (lucru pe care nu l-ar nega nici un spirit liberal), ci ca obligatoriu în toate. Şi aici este din nou vizibilă eroarea pe care Burke

---

[507] Shambra *Foreword* p. xv

o denunța la revoluționarii francezi: transformarea în element de legislație cu aplicabilitate universală a unei stări excepționale.[508] În termeni instituționali, propriul meu punct de vedere este că o existență politică redusă la *doar* doi termeni, stat – individ (între care nu se mai află nimic), este, omeneşte vorbind, inacceptabilă. Principiul unei existențe politice nu doar mai decente, dar şi mai performante fiind acela că între individ şi stat trebuie să existe o mulțime *continuă* de corpuri intermediare, cărora statul modern, cel care a naționalizat aproape toate înrădăcinările comunitare, trebuie să le restituie cea mai mare parte din autoritatea şi puterea sa.

Există oare un pericol în dorința de a avea o comunitate inventată, căreia să-i aparții trup şi suflet şi pe care să o revendici cu pasiunea celor care ştiu că, dacă nu îşi impun identitatea (oricît de subiectivă ar fi aceea), cad în abisul umilinței şi al frustrării? Da, există. Iar acest pericol, potrivit opiniei lui Robert Nisbet,[509] este 'combinația fatală' dintre o sete de comunitate *construită* nostalgic după modelul micilor comunități *tradiționale* (familie, parohie, vecinătate etc.) şi o voință de a folosi puterea aparatului politic pus la dispoziția grupurilor de presiune de către instituțiile non-comunitare ale statului modern (centralizat şi teritorial) ca instrument de realizare. Pericolul rezidă în faptul că, în mod pervers, setea de comunitate cere extinderea puterii statului, iar creşterea acestei puteri se hrăneşte din setea de comunitate.[510] Combinația, e important de precizat, este între spiritul acelor corpuri intermediare pe care le-a distrus centralismul şi raționalismul *á outrance* al statului modern şi acest stat modern însuşi, care nu poate exista decît distrugînd autoritatea corpurilor intermediare[511]. Altfel spus, este ca şi cum ai încerca să faci teologie

---

[508] Leo Strauss, *Natural* Right *and History, p.* 300.

[509] Robert Nisbet, „Preface, 1970“, *The Quest for Community,* p. xxii. „I believe today, as I believed throughout the 1940s, when this book was . beginning to take form in my mind, that the single most impressive fact in the twentieth century in Western society is the fateful combination of widespread quest for community – in whatever form, moral, social, political and the apparatus of political power that has become so vast in contemporary democratic states.“

[510] „That combination of search for community and the apparatus of political power seems to me today [...] a very dangerous combination. For [...] the expansion of power feeds on the quest for community.“ *(Ibidem)*

[511] „[T]he total state flourished as a consequence of the *erosion of* tradirional intermediate associations“ (Shambra, Foreword, p. xii).

cu instrumentele ateismului. Fireşte, acest lucru se poate face, dar rezultatul nu mai este ceva de ordinul spiritului, ci ceva de ordinul ideologiei. Nu o ființă vie, ci o armă ucigaşă. Nu o cultură, ci o tehnică de dominare. „În făgăduiala sa de unitate, de sentiment al apartenenței“, scria Nisbet, „rezidă mare parte din magia misterului, seducției şi autorității totalitare.“ Aici, Nisbet se referă la 'comunitatea politică națională' – pe care o consideră cea mai profundă amenințare la adresa libertății cunoscută vreodată de umanitate –, nu la minoritățile corporate cu instrumentele de dominare ale puterii statului modern, la care m-am referit eu; dar, schimbînd ce e de schimbat, cred că analiza sa se aplică suficient de bine şi noilor realități *recente.* În modernitatea recentă, raportul față de minorități s-a inversat. Minoritățile erau, pe vremea majorităților masificate, minorități de conştiință. Un exemplu este argumentul lui William Petty din cartea sa *Political Arithmetick* (1690), bazat pe ideea că 'minoritatea heterodoxă' este esențialmente creatoare. Deci, erau creatoare, diverse, bogate etc. Minoritățile, în epoca masificării minorităților, sunt minorități de privilegiu, obținute prin victimizarea majorității *qua* majoritate şi prin auto-victimizare gregară, în jurul principiului de incluziune/excluziune. John Stuart Mill avea dreptate să apere minoritățile creatoare împotriva majorității egalizatoare, în eseul *Despre libertate* (1859). Dacă ieri individul trebuia apărat împotriva spiritului omogenizator al majorității, astăzi el trebuie apărat împotriva spiritului sectar al minorităților masificate.

În 1945, Malraux a ținut celebrul discurs care a răsturnat situația politică şi a barat victoria comuniştilor, care erau pe punctul de a obține controlul asupra mişcărilor politice rezultate din Rezistență[512]. Ideea centrală a acestui discurs era următoarea: „ieri omul era ros de individualism – şi de aceea trebuia luptat împotriva individualismului burghez; azi el este ros de mase şi de aceea trebuie să luptăm împotriva acestei masificări“.[513] Or, în critica sa devastatoare la adresa regimului parlamentar, Carl Schmitt şi-a sprijinit atacul pe ideea că democrația liberală nu este o veritabilă democrație de mase, deoarece

---

[512] Les *critiques de notre temps et* Malraux, pp. 13-14 ; 104-127.

[513] Citat din memorie – o parafrază a acestui citat («l'homme d'aujourd'hui est rongé par [les masses] comme l'homme d'hier était rongé par l'individu ») este dată în: Mounier, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos,* p. 54.

masele caută înainte de toate identificarea, iar sistemul reprezentativ nu poate oferi nici o politică a identificării de masă.[514] Ne putem întreba, pe bună dreptate: cum poate fi explicată fascinația fără precedent pe care Schmitt o exercită asupra liberalilor americani (citește, *stîngii* americane)?[515] Răspunsul meu este că fascinația față de Schmitt s-ar putea explica prin admirația radicalilor timizi față de forța unei critici cu adevărat lipsite de complexe la adresa unui tip de democrație, democrația *liberală,* care nu a fost niciodată iubită de radicalii de stînga. Or, propunerea concretă făcută de Schmitt împotriva democrației parlamentare era democrația directă, democrația totală, antrenarea maselor într-o *identificare* integrală cu forțele politice active, pe scurt – o democrație de masă a identității. Prin urmare, cred că voga lui Schmitt printre 'progresiștii' de azi se explică prin aceea că idealul lui Schmitt prezintă puternice afinități cu modul în care stînga radicală din democrațiile apusene de azi doresc să modifice ideea de democrație, pentru a o scopi de trăsăturile ei tradițional liberale. Cînd Susan Sontag proclama, în 1967, că Mozart, Pascal, Shakespeare și *parliamentary government* nu pot răscumpăra civilizația occidentală și că „rasa albă este cancerul istoriei umane“[516], puterea ofensivă a acestei afirmații se baza pe un potențial atît cultural, cît și rasist: cine se îndoiește de acest lucru, să se gîndească o clipă dacă ar îndrăzni să afirme același lucru despre 'rasa' galbenă ori despre cea neagră. E limpede că azi nimeni nu ar îndrăzni să rostească o judecata de condamnare a unei rase, decît dacă rasa condamnată este albă. Despre albi se pot spune azi toate ororile pe care nimeni nu mai îndrăznește să le spună despre oamenii de altă culoare, iar limbajul rasist și de exterminare s-a refugiat în judecățile și politica referitoare

[514] Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy,*1923. Vezi în special Prefața la a doua ediție (1926), intitulată „On the Contradiction between Parliamentarism and Democracy“, pp. 1-17. Inutil să precizez că, în accepția sa totalitară și antiliberală, Schmitt se considera pe sine un democrat autentic, iar pe liberali niște oameni care nu mai fac față noilor condiții create de apariția democrației de masă. Pentru un comentariu asupra acestei poziții, vezi: Jeffrey C. Isaac, *Democrația în vremuri îutunecate,* pp. 35-36.

[515] Pentru un comentator, fascinația stîngii față de gîndirea lui Schmitt the left-wing Schmittism – este „the more curious phenomena of recent European intellectual history“ (Mark Lilla, „The Enemy of Liberalism“, p. 39, col. 2). Potrivit acestuia, la originea acestui fenomen ar sta Jacob Taubes.

[516] Apud Arthur Herman, The Idea of Decline in Western History, p. 365.

la oamenii 'albi şi creştini'. Dacă vom căuta să vedem cui aparţin aceste judecăţi, vom avea surpriza să descoperim că principalii cruciaţi împotriva 'rasei albe' (tratată ca 'suprematistă') şi a creştinismului (tratat ca intrinsec antisemit) sunt propovăduitorii corectitudinii politice – 'sufletele alese' ale stîngii `luminate' şi 'progresiste' de pretutindeni. Frantz Fanon foloseşte dezinvolt un limbaj de exterminare atunci cînd se referă la albi: cum oare nu mai simte nimeni că acest lucru este scandalos, indecent şi profund ofensator? Cît despre ignoranţa propriu-zis istorică care însoţeşte formele de expresie ale acestui resentiment, ea este cu adevărat uluitoare (sau vinovată). Luc Ferry a dedicat capitole semnificative din cartea sa *Le nouvel ordre ecologique* analizării similitudinilor de jargon între ecologiştii de azi şi mişcările pentru apărarea naturii care au fost încurajate de regimul nazist.[517] Ca şi pentru Susan Sontag, şi pentru biologul nazist Walther Schoenichen (titularul catedrei de protecţia naturii la universitatea din Berlin) 'distrugătorul creaţiei este 'omul alb', cel care n-a ştiut să-şi facă drum în istorie decît producînd 'epidemii, furturi, incendii, vărsări de sînge şi suferinţe'.[518]

[122] Minoritarul nu poate avea dreptate pentru că minoritar, ci numai dacă nu se înşală. Şi totuşi, activiştii de drepturile minorităţilor tratează afirmaţiile minoritarilor ca şi cînd ar trebui să fie adevărate *din punct de vedere politic* numai şi numai pentru că emană de la nişte minoritari (un alt argument politic corect este acela că, dacă ar fi contrazise, ar produce minoritarilor traume identitare). Or, aşa cum adevărul stă martor şi minciunii, iar lumina dă mărturie şi pentru întuneric[519] căci altminteri nici minciuna, nici întunericul nu ar avea definiţie, tot la fel şi raporturile numerice întîmplătoare de tip minoritar/majoritar stau sub ascultarea strictă a adevărului. După cum a fi minoritar nu te condamnă la eroare ori la drepturi mai puţine, faptul de a fi minoritar nu poate constitui deloc o garanţie nici a bunei-credinţe, nici a dreptăţii, nici a infailibilităţii. Dacă acceptăm că majorităţile nu sunt mai competente decît minorităţile să decidă ce

---

[517] Ferry, Le nouvel ordre ecologique, pp. 181-207.
[518] Walther Schoenichen, Naturschutz als Völkische und internationale Kulturaufgabe, Jena, 1942, p. 411 (apud Ferry, op.cit;, p. 201).
[519] Spinoza, *Etica,* Partea a II-a, Propoziţia XLIII, Notă (p. 88).

este adevărul, atunci trebuie să acceptăm că nici minoritățile nu pot revendica acest drept. Numărul nu poate face nici adevărul, nici dreptatea şi are rareori vreo legătură cu valoarea. De îndată ce minoritățile devin majorități, problema majoritate vs. minoritate dispare din agenda lor, ceea ce sugerează că veritabila problemă politică a 'minorității nu stă într-un raport numeric. Din acest motiv, dificultatea raportului majoritate /minoritate este în realitate exprimată prin două tipuri de probleme, care par, în mod eronat, a nu fi decît una singură – revendicarea de drepturi *specific* minoritare. Primul tip de problemă răspunde la întrebarea „cine trebuie să guverneze?“. Răspunsul minoritarilor este întotdeauna următorul: 'unul de-ai noştri'. Spre exemplu, dacă este vorba de o minoritate etnică, revendicarea este ca şefii să fie de acelaşi sînge cu subordonații minoritari. Dimpotrivă, şeful care nu aparține etnic minorității etnice în chestiune va fi resimțit de către minoritari ca un instrument de opresiune națională. Ne amintim însă că întrebarea „Cine trebuie să guverneze?“ era, potrivit lui Popper, întrebarea tradițională a filozofiei politice pre-moderne, al cărei răspuns tipic – să ne conducă 'cei mai buni, 'poporul', 'majoritatea' sau 'cel de un sînge cu noi – fusese considerat de Popper un răspuns autoritar.[520] Abia al doilea tip de problemă, care e împletită în ceea ce societatea percepe a fi dificultatea raportului minoritar/majoritar, este cel propriu-zis liberal. De îndată ce aceia care conduc aparțin aceleiaşi clase ca şi minoritarii, de-abia atunci membrii comunității minoritare sunt aduşi în situația să îşi pună veritabila problemă a filozofiei politice moderne, exprimată prin întrebarea: „Cum putem organiza instituțiile noastre politice în aşa fel încît conducătorii răi sau incompetenți să nu poată dăuna prea mult?“[521] Veritabila problemă politică a raportului minoritar/majoritar nu este deloc numerică (şi, deci, nu este identitară): este, în fond, problema politică universală a modernității, valabilă deopotrivă pentru majoritari şi pentru minoritari şi exprimată prin întrebarea : „Cum poate fi determinată în mod impersonal dreptatea?“ Dimpotrivă, cei care cred că esența politică a problemei

[520] Popper, „On the Sources of Knowledge and of Ignorance“, § XV, p. 25; *Filozoful-Rege?, p.* 127 (numerotarea paragrafului este în răspăr cu originalul).

[521] Ibidem.

minoritar vs. majoritar este una de tip numeric, aceia substituie întrebării de mai sus afirmația *„cine* face dreptatea este mai important decît dreptatea însăşi". Or, conținutul dreptății nu are nici o legătură cu *cine* anume o determină şi, deci, numărul ori identitatea nu pot avea vreo relevanță în chestiunea politică. Tratarea numerică ori identitară a chestiunii politice a minorității reprezintă o regresiune la pre-modern. Problemele politice ale minoritarului, deci, nu sunt de tip identitar, căci acestea nu decurg din aspectul pur numeric al chestiunii, ci sunt, la fel ca şi ale majoritarului, de tip tradițional politic – şi se referă la limitarea puterii.

[123] Încrederea politică oarbă de care se bucură azi minoritățile printre oamenii recenți e bazată pe ignoranță. Şi anume, pe ignorarea faptului că naționalismul a fost şi rămîne principala ideologie de conservare a tuturor minorităților care, indiferent că o doresc ori că sunt forțate, se segregă de majoritate. Iar aceste forme de segregare sunt trei: nesiguranța identitară, conştiința stigmatizării şi exilul. „Exilul, observă la 1862

Lordul Acton, „este pepiniera naționalismului, tot aşa cum oprimarea este şcoala liberalismului."[522] Exemplele sale sunt Mazzini, care a conceput programul naționalist al mişcării *Giovine Italia* pe cînd se afla refugiat la Marsilia, şi exilații polonezi, care, potrivit lui Acton, au fost campionii tuturor revendicărilor naționale bazate pe ideea că drepturile politice sunt subordonate ideii de independență națională. Acelaşi lucru se poate spune despre românii ardeleni, care, ca minoritate 'exilată' în mijlocul unei majorități politice care îi refuza drepturile, după ce mai întîi au „inventat" datele culturale şi istorice ale identității naționale, au fost aceia care au furnizat primele exemple de naționalism românesc – o formă de revendicare politică a identității colective proprii care era necunoscută, pînă atunci, românilor majoritari, şi numeric şi politic, din vechiul Regat. În acelaşi mod, mişcarea naționalistă a albanezilor din secolul al XIX-lea, şi literatura prin intermediul căreia aceasta s-a răspîndit în Albania propriu-zisă, este o invenție a minorității albaneze din sudul Italiei, aşa-numita

---

[522] Lord Acton, „Naționalitatea", publicat în *Home and Foreign Review* la 1 iulie 1862 (în: Lord Acton, *Despre libertate,* trad. rom., p. 167). *Selected Writings of Lord Acton,* vol. I, p. 422.

arbîresh, provenită din albanezii care, după moartea lui Scanderbeg (1468), au căutat adăpost în afara Albaniei.[523] Fireşte, există şi minorităţi care, prin chiar procesul de asimilare, accentuează, mult mai apăsat decît ar fi făcut-o un majoritar, identitatea culturii majoritare. În acest exemplu logica pare inversată, dar de fapt avem de-a face cu un acelaşi mecanism de 'potenţare naţionalistă', în care dezechilibrul psihologic creat de nesiguranţă, exil sau conştiinţa stigmatizării este compensat prin adoptarea unei identităţi 'tari', 'peremptorii', 'obligatorii', 'indiscutabile'. Isaiah Berlin citează deosebirea dintre Goethe, care, ca german, nu a scris niciodată despre faptul de a fi german, şi Heine, care, pentru că nu era în mod deplin acceptat ca german (pentru că era evreu), a scris în special despre ce înseamnă să fii german.[524] Naţionalismul semi-alogenilor (sau al autohtonilor, care trebuie să-şi demonstreze la tot pasul 'pămîntenia', supralicitînd) este deja abundent documentat de istoria modernă a tuturor mişcărilor naţionaliste.

Legătura *imediată* dintre naţionalism şi conştiinţa identitară iritată a unei minorităţi care (în mod real ori nu) se consideră opresată de majoritate, este azi cu bună ştiinţă trecută sub tăcere, fie datorită scăderii generale a nivelului de informare istorică, fie pentru că această ignorare convine atît de bine promovării agendei celor care azi se consideră avangarda umanităţii – activiştii corectitudinii politice. În fond, avem de-a face cu un nou avatar al unei vechi teme teologice: abandonarea tablelor legii (aici, drepturile şi responsabilităţile individuale ale omului) şi alunecarea, deopotrivă frenetică şi fanatică, spre idolatrizarea viţelului de aur – noul viţel de aur al corecţilor politic fiind minorităţile inventate, acel tip de minorităţi care, împotriva majorităţilor constituite, pretind un statut de recunoaştere bazat pe privilegii simbolice şi avantaje materiale. Astăzi, a fi membru al unei minorităţi recepte – care primeşte subsidii de la stat şi ovaţii de

[523] Robert Elsie, „...The Albanian language," p. 26. „Older Albanian literature is indeed to a large extent Arbîresh literature. [...] the Arbîresh were able to make a decisive contribution to the evolution of Albanian literature and to the nationalist movement in the nineteenth century."

[524] La fel Felix Mendelssohn, care l-a reintrodus în circuitul de concert pe Bach, a reînviat vechea muzică germană luterană şi care, potrivit lui Berlin, „behaved like a convert to Germanism" (Ramin Jahanbegloo, *Conversation with Isaiah Berlin,* p.85).

adorație din partea tuturor celor care, pentru a nu fi denunțați ca reacționari ori conservatori, se supun terorismului intelectual al corecților politic – a devenit o meserie lucrativă de succes. De aici oportunismul şi lipsa de pudoare a tuturor celor care revendică „lipsa de recunoaştere“ şi „frustrarea identitară“ ca pe un mijloc de promovare a propriei lor agende *politice.* De aici aglomerația la „înscrierea“ în acele minorități care sunt adorate, în mediile politice progresiste de pretutindeni, ca un nou vițel de aur. Dacă e să evocăm conflictul din Kosovo, 'albanezii' – nu oamenii individuali, pentru care am tot respectul, ci entitatea ideologico-mistico-politică adorată de adversarii fanatici ai sîrbilor sub numele de cod politic corect de „minoritatea albaneză oprimată – constituie, iarăşi, un bun exemplu. Cînd albanezii asasinează, pentru concepții politice e vorba de un fenomen psiho-social în definitiv explicabil: reacția de exasperare justificată a unei minorități oprimate; cînd sîrbii asasinează, corecții politic denunță fără milă o nouă crimă – rece şi impardonabilă – a naționalismului unor majoritari, *qua* majoritari, odioşi. În cazul tuturor acestor minorități la modă e vorba de vechea politică a puterii şi dominării, deghizată convenabil în termenii exclusivişti ai unor ideologii proclamate ca singurele-cu-adevărat-progresiste.

[124] UN ELOGIU AL MARGINALITĂȚII

Les minorités d'aujourd'hui préparent l'avenir.[525] Lumea de astăzi e complet caracterizată de lucrurile pe care înțelege să jure fără examen, dîndu-şi fiori şi făcînd colectiv cu ochiul. O nostalgie a uniformei îi frisonează şi pe cei mai inteligenți, ispitindu-i cu amețeli de profunzime. Trăim, azi, într-o lume în care e de rigoare să citească toți aceleaşi 'cărți de referință' – un fel de catehisme teozofice de ultimă oră, cam ca în epocile în care spiritualiştii jurau pe oracolele dnelor Blavatsky şi Besant. Cu grijă, totuşi, ca despre cărțile, comportamentele şi prejudecățile 'sacre' să nu formulezi decît judecăți *politically correct.* Este o lume construită după imaginația unor parveniți, în care aristocrația naturală suferă, iar discernămîntul, fatalmente individualist şi eretic, a fost profitabil înlocuit cu mecanismele de sincronizare socială şi de aducere a gîndirii la acelaşi

---

[525] Georges Gusdorf, Les Sciences *Humaines et la Pensée Occidentale,* t. III, vol. 1, p. 281.

numitor, spre gloria nepieritoare a grupului multicultural din care se întîmplă să faci (obligatoriu) parte. S-a format o castă academică a interpreților cu autorizație, oracular consultată ori de cîte ori trebuie să ne informăm *ce se cade* să gîndim despre un subiect ori altul. Cînd vine vorba de teme delicate, citarea anumitor nume, ca şi injurierea altora, e de absolută rigoare. O nouă religie intelectuală s-a născut, o nouă *pensée unique.* Şi, în mod cu totul pervers, aceasta s-a format prin impunerea în *mainstreem* a foştilor marginali de odinioară.

Ceea ce constituia frumusețea lor morală, grația lor culturală şi fiorul lor religios -ceea ce conferea fertilitate epistemologică felului de a fi al vechilor marginali s-a transformat, prin masificare şi înregimentare ideologică, într-un grotesc mecanism socio-cultural de incluziune/excluziune. Pentru veritabilii marginali de azi, lumea e la fel de neospitalieră ca ieri; doar că, în mod *politically correct,* masificarea de azi se simte chemată să jure pe valorile marginalilor de ieri. Fireşte – s-ar fi putut altfel? – cu grosolănia obişnuită a masificaților de totdeauna. Din lumea noastră recentă, care şi-a făcut o meserie din proclamarea la toate răspîntiile a centralității tuturor marginalităților recepte, farmecul discret al marginalității aproape că a dispărut. Aşa cum noi, românii, am rămas diminuați sufleteşte de pe urma plecării minorităților germană şi evreiască, va veni un timp cînd lumea noastră recentă va suferi enorm de pe urma dispariției *veritabililor* marginali. E momentul să îi evocăm aici, măcar o clipă, pe unii din aceşti 'adevărați Arnoteni'.

Discernămîntul inteligenței modernilor a fost întotdeauna făcut de ruşine de piatra de poticnire reprezentată de genialitatea capitalismului. Deşi este un sistem modern prin excelență, capitalismul a stîrnit constant antipatia şi ura modernilor care s-au auto-proclamat progresişti. Prin urmare, am să folosesc anume capitalismul pentru a ilustra rolul eminent jucat de marginali în edificarea modernității.

Ideea că economia de piață liberă este o 'dihanie' sui g*eneris,* care pune probleme teoretice şi epistemologice cu totul remarcabile, s-a impus cu tărie la începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea. La un interval de doar patru ani, atunci apar cărțile care au marcat cel mai profund poziția teoretică față de capitalism a secolului care avea să urmeze – secol în care s-a încercat ca disputa *teoretică* referitoare la valoarea capitalismului să fie tranşată *politic,* în mod

extra-economic, prin revoluționarea totală (sau totalitară, e acelaşi lucru) a întregii societăți. În 1867 apare primul volum din *Das Kapital: Kritik der politischen Őkonomie* (Karl Marx), iar în 1871, în mod independent, apar cele două lucrări care au stat la originea revoluției marginaliste în economie. Carl Menger, *Grundsätze der Volkwirtschftslehre* şi William Stanley Jevons, *Theory of Political Econzomy.* Marx a crezut că a putut demonstra *ştiinţific* că economia capitalistă este intrinsec condamnată la dispariție, în timp ce Menger şi Jevons s-au străduit să înțeleagă cum anume funcționează, din punct de vedere teoretic, fertilitatea practică a capitalismului.[526]

Iată din ce motiv întrebarea „Cum e posibil capitalismul?" era curentă la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi începutul celui următor. Gînditori de indiscutabilă penetrație, precum Troeltsch, Simmel ori Sombart au încercat să îi explice prosperitatea neaşteptată şi forța. Printre mînuitorii de idei, clasică a rămas teza expusă de Max Weber în cartea sa *Etica protestantă şi spiritul capitalismului*.[527] Weber pleacă de la corelația statistică dintre succesul capitalist în Germania şi formația religioasă protestantă. Pentru a explica *psihologia* întreprinzătorului capitalist, el pune în legătură succesul acestuia cu raționalizarea ascetică a vieții sale de credincios, pe care Weber o pune pe seama consecințelor practice ale noțiunilor de predestinare şi de chemare, proprii teologiei calvine. Cum aceste noțiuni au fost articulate cu o mare severitate logică de Calvin şi urmaşii săi, Weber

---

[526] Că Marx s-a înşelat, iar Menger şi Jevons au avut dreptate este invers reflectat de faima lor postumă. Deşi de ideile şi instigațiile revoluționare ale lui Marx s-a legat cea mai teribilă traumă genocidară pe care a cunoscut-o istoria (80 de milioane de morți, ca cifră minimă), numele acestuia este universal celebrat, iar numele celorlalți doi sunt universal ignorate (cu excepția cercului specialiştilor şi a rămăşițelor, din ce în ce mai anemice, de public general cultivat). Situația Burke *vs*. Revoluția Franceză este cu totul similar: deşi a avut dreptate în privința aproape a tot ce a spus împotriva Revoluției Franceze, Burke a rămas pentru posteritate un conservator, un reacționar, iar Revoluția Franceză, aflată în mod patent la originea ororilor revoluționare ale secolului XX, a rămas să fie considerată de posteritate ca fiind sursa progresului politic modern.

[527] M. Weber, Die protestantische Ethik *und der Geist des Kapitalismus,* publicată pentru prima dată între 1904 şi 1905 în „Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", volumele XX & XXI; ediția definitivă, conținînd şi răspunsurile la criticele aduse între 1905 şi 1910, apare în 1920, ca primul studiu al *Gesammelte Aufsätze zur Religionssnziologie.*

conchide că, transcendental vorbind, capitalismul este făcut posibil de psihologia atitudinii protestante religioase de tip calvin. Raționamentul său este următorul: prin concepția sa privind predestinarea, Calvin înlătură complet valoarea voinței omului, care e confruntată, în mod pasiv, atît cu absolutul insondabil al voinței divine, exprimată prin nesiguranța mîntuirii, cît şi cu certitudinea iadului; dar presiunea psihologică a unei astfel de insecurităţti vitale este insuportabilă; ca urmare, omul de tip calvin a fost constrîns să adopte un mod de se comporta în lume care să îl pună în postura unei aşteptării prielnice, capabilă să îmbine şi insondabilul voinței divine, şi cerințele de principiu ale unei morale a mîntuirii; consecința a fost o etică lumească care a identificat aşteptarea prielnică mîntuirii cu succesul obținut în acțiunile ce țin de chemarea lumească: *Berufitng* este chezăşuită prin *Beruf, Beruf* este confirmat prin *Berufung;* în acest mod, insecuritatea calvinistă a mîntuirii a impus o raționalizare ascetică a vieții care, în domeniul afacerilor, s-a tradus printr-o instrumentare religioasă a hărniciei şi o administrare ascetică a profiturilor; astfel, legitimat la început printr-o profundă pietate religioasă, mecanismul economico-social care inițial fusese creat pentru a o exprima, s-a autonomizat, treptat, sub forma unei morale a spiritului întreprinzător şi a obținerii de profituri din ce în ce mai mari, care a separat net vechea morală a seniorului, axată pe generozitate şi risipă, de noua morală a burghezului modern. În rezumat, teza lui Weber susține că acest tip de comportament a reprezentat condiția care a făcut posibilă acumularea de capital, pe care vechea morală seniorală o defavoriza principial.

În susținerea acestei teze explicative, Max Weber oscilează între două mecanisme explicative diferite, care nu se pot reduce unul la celălalt. (I) Pe de o parte, el pare să creadă că protestantismul ca atare, în sine, este posesorul acelui *ethos* care a permis dezvoltarea economiei raționale.[528] (II) Pe de altă parte, Weber înclină să admită că nu puritanii în ansamblu, ci sectatorii acestora sunt de fapt la

[528] Cf. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* p. 40 şi *passim.* Prin capitalism, Weber înțelege obținerea profitului şi reînnoirea lui continuă cu ajutorul organizării raționale a muncii libere *(op. cit.,* pp.17; 21). De ce muncă liberă? Pentru că „o precisă calculație economică – fundamentul oricărei evaluări – nu e posibilă decît avînd ca bază munca liberă“ (ibidem, p. 22).

originea capitalismului occidental,[529] şi anume datorită împrejurării că „minorităţile naţionale sau religioase", prin interdicţia de a ocupa poziţii influente, „au fost împinse cu forţa spre activităţi economice", unde au dovedit o eficacitate ieşită din comun.[530] Rezumînd, primul mecanism explicativ stipulează că naşterea capitalismului este consecinţa spiritului unei *anumite* religii (confesiuni, teologii etc.)[531], în timp ce al doilea susţine că marginalitatea în sine – adică heterodoxia opiniilor şi convingerilor acesteia în raport cu ceea ce este îndeobşte admis de societate – constituie elementul creator care produce progresul social.

Comentînd teza lui Max Weber, Henri Pirenne argumentează în mod decis în favoarea celui de-al doilea mecanism explicativ, considerînd şi el că progresul social porneşte din iniţiativa marginalilor. În expunerea lui Pirenne, elementul marginal este dat de „spiritul oamenilor noi", al căror acces la lumea afacerilor este condiţionat de înlocuirea celor care, tocmai pentru că se află deja în miezul afacerilor, adoptă un punct de vedere tradiţionalist. Deşi este de fapt iniţial sociologic, conflictul îmbracă forma unei opoziţii între vechi şi nou şi, din acest motiv, ajunge să stimuleze creativitatea şi spiritul de inovaţie menite să justifice, în final, noul împotriva vechiului. Astfel, fiecare nouă fază a dezvoltării economice este

---

[529] *Ibidem,* pp. 174 şi 279, n. 93.

[530] Weber subliniază într-un loc că faptul de a fi minoritar, chiar şi atunci cînd minoritarul se află în posesia puterii politice, este de „fundamentală semnificaţie" pentru dezvoltarea ethos-ului favorabil capitalismului *(The Protestant Ethic,* pp. 189-190, n. 13).

[531] Împotriva tezei preeminenţei protestantismului, a se consulta Werner Sombart, *Le Bourgeois: Contribution a l'histoire morale et intellectuelle de I'homme economique moderne,* Cap. XIX, pp. 287-302. Aici este susţinută ideea că morala tomistă, dacă este interiorizată, naşte stări psihice care, prin chiar natura lor, sunt favorabile spiritului capitalist. Cum dominanta acestei morale este raţionalizarea vieţii, pasul care mai trebuia făcut consta în extinderea principiului raţionalizării vieţii personale la viaţa economică: Sombart argumentează că ideea de cîştig şi raţionalismul economic nu reprezintă decît aplicarea în economie a unor reguli pe care religia, aşa cum o înţelegea Sf. Toma d'Aquino, le propunea vieţii în general. Pentru legătura, mult timp ignorată, dintre gînditorii scolasticii tîrzii (1350-1500) şi naşterea capitalismului, vezi Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics* (1986) şi Murray Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Eeonomic Thought,* Vol. I (1995), pp. 99-133.

creația celor care se ridică din poziții periferice, animați de voința de a se legitima printr-o nouă structură socială, care să le suprime marginalitatea.[532] Voința de legitimare provoacă efortul creației sociale, care constituie singurul temei al legitimității istorice. Față de sine, marginalitatea se justifică istoric prin realizarea creației, iar sociologic prin eficacitatea ei.

Fireşte, comentariul lui Pirenne cheamă în memorie una din tezele prin care, în lucrarea *Political Arithmetick* (1690)[533], William Petty încerca să explice prosperitatea unor țări mici, fără populație numeroasă şi neînzestrate cu mari bogății naturale. În *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* Weber a pomenit de teza lui Petty, citînd-o în sprijinul tezei (I) – primul mecanism explicativ, însă în contra sens, deoarece a făcut abstracție de accentul pus în argumentarea lui Petty pe heterodocşii *oricărei* majorități, fapt care trimite în mod evident la teza (II). În *Political Arithmetick,* Petty a încercat să răspundă următorului paradox: cum este posibil ca o țară mică şi fără populație numeroasă să egaleze în bogăție şi putere, prin comerț şi politică, țări întinse, populate şi pline de resurse? Altfel spus, ce explică discrepanța dintre importanța materială a unui stat, cînd aceasta e derizorie, şi puterea sa economică, cînd aceasta se întîmplă să ajungă semnificativă? Examinînd legătura dintre regimul religios particular al Provinciilor Unite şi prosperitatea ieşită din comun a olandezilor, Petty conchide că „în orice Stat şi sub orice Guvern, comerțul este dezvoltat mai viguros de către *partea heterodoxă a populației* şi de *aceia care profesează opinii diferite de doctrinele public stabilite*".[534] Această legătură, oricît ar părea de ciudat, era evidentă şi contemporanilor: spaniolii din secolul al XVI-lea bănuiau că există o legătură ocult-demonică între erezia calviniştilor olandezi şi succesul acestora în comerț.[535] Astfel, William Petty optează cu toată claritatea pentru al doilea mecanism

[532] Henri Pirerme, Les periodes de l'histoire sociale du capitalisme, Bruxelles, 1914.
[533] Scrisă între 1670 şi 1679, *Political Arithmetick* nu a putut fi publicată decît în 1690, postum, datorită incompatibilității dintre opiniile anti-franceze ale autorului, neagreate de suveran, şi poziția sa de demnitar de stat.
[534] Oeuvres *economiques de Sir William Petty,* t. I, p. 286 (italicele îmi aparțin).
[535] Weber, The Protestant Ethic..., p. 43; Sombart, Le Bourgeois, p. 352.

explicativ sugerat de Weber – teza (II). În cuvintele sale: „Comerțul nu este dat unei anumite religii particulare, ci aparține mai degrabă părții heterodoxe a populației.“[536] Nonconformismul, în concepția lui Sir William Petty[537], este o sursă sigură de energie creatoare. Exemplele sale sunt frapante: în imperiul turc, evreii şi creştinii formează partea cea mai activă a populației; în Veneția, Neapole şi Genova, fermentul vivacității sociale este dat de evrei şi de străinii necatolici; „În partea din Europa unde religia catolică este stăpînă sau a fost pînă de curînd, 3/4 din comerț este separat de această biserică.“[538] Petty ne convinge că acele societăți care au păstrat sau au reuşit să reinstaureze principiul omogenizării sociale, confesionale sau politice au ieşit decis din competiția pentru prosperitatea popoarelor.

Un exemplu analog, dar mobilizînd un model explicativ diferit, ne oferă Alphonse de Candolle, botanist elvețian de origine franceză, protestant hughenot, care a întreprins în 1873 un studiu statistic privind condițiile creativității ştiințifice – *Histoire des sciences et des savants depuis deux siecles.*[539] De Candolle pleacă de la observația de bun-simț că „țările necreştine sunt complet străine mişcării ştiințifice“; asta nu înseamnă că trebuie să fii creştin pentru a fi

---

[536] Oeuvres economiques de Sir William Petty, p. 287.

[537] Un „fascinant oportunist şi aventurier“, cum îl numeşte Rothbard *(Economic Thought before Adarn Smith,* vol. I, p. 302). Nu trebuie crezut că bunul-simț şi perspicacitatea lui Petty funcționau întotdeauna la fel de bine. Mania sa de a aplica în mod inept cifrele la realități sociale, politice şi morale a atras asupra-i verva satirică nimicitoare a lui Jonathan Swift, care, după ce i-a batjocorit pe baconieni în *Gulliver's Travels* (savanții din Laputa), a ridiculizat absurditatea propunerilor politice făcute de Petty şi pseudo-precizia aritmeticii sale politice în *A Modest Proposal* (1729). – Vezi Rothbard, *op.cit.,* pp. 303 sq.

[538] Oeuv*res economiques de Sir Willianr Petty,* p. 287. Pentru contrastul dintre modul în care s-au modernizat țările mediteraneene şi cele nordice, vezi Gusdorf, Les Sciences *Humaines et la Pensée Occidentale,* vol. III, t. I, pp. 28-31.

[539] În ciuda faptului că, pornind de la observații statistice, de Candolle încearcă să facă o sociologie totală, o combinație de Galton din *Hereditary* Genius (1869) şi de Taine din *Histoire de La litterature anglaise* (1864), îmbinînd ereditatea cu triada rasă-moment-mediu, teza sa centrală, reluată de Weber fără a-l aminti, este că ambianța spiritual-pedagogică a protestantismului este net favorabilă ecloziunii şi progresului ştiințelor. În termenii analizei lui Weber, aceasta este, evident, teza (I).

savant, ci doar că religia creştină, printr-o influenţă generală asupra civilizaţiei, a fost mai „favorabilă ştiinţelor“.[540] De ce? Candolle crede că meritul religiei creştine constă în faptul că nu este „omogenă“: în ea există un principiu intrinsec de diferenţiere, care o face mobilă şi plurală. Ca atare, Candolle atribuie spiritului intern de diferenţiere al creştinismului înclinaţia sa de a fi favorabil ştiinţelor. Mai departe, Candolle remarcă faptul că toţi elveţienii membri ai Academiilor de ştiinţe sunt protestanţi. Or, cel puţin pentru cazul Elveţiei, este evident că şi cantoanele catolice au beneficiat de aceleaşi drepturi politice, de aceleaşi libertăţi administrative etc. Candolle trage concluzia că deosebirea are drept cauză *tipul* educaţiei religioase primite în şcoală. O educaţie opresivă, executată în spiritul autorităţii care nu poate fi pusă în discuţie, timorează ireversibil spiritul independenţei de judecată.[541] Pentru Candolle, acest spirit este propriu mai degrabă protestanţilor, întrucît ei pun accent pe poziţia intimă a individului, pe responsabilitatea sa individuală. Pe de altă parte, autoritatea, de oriunde ar veni ea (inclusiv din partea protestantă), ucide creaţia. Alphonse de Candolle face observaţia că între 1535 şi 1725, cînd principiile absolutiste ale primilor reformatori au domnit fără rival în conştiinţa laicilor şi a religioşilor din Geneva, iar instrucţia era impusă şi controlată discreţionar de preceptele lui Calvin (om sumbru, autoritar şi răscolit de mistica obedienţei), nici un genevez nu s-a ilustrat în ştiinţe; dimpotrivă, de îndată ce, începînd cu anii 1720-1730, principiul calvinist de autoritate – bazat pe un colectivism de fier şi aplicat prin intermediul unei inflexibile teocraţii administrative – lasă locul unui spirit mai liberal, creativitatea genevezilor prinde imediat a se manifesta: astfel că, după 1739, data alegerii primului genevez într-o societate ştiinţifică importantă, Geneva nu a încetat să producă matematicieni, fizicieni şi naturalişti, într-o proporţie remarcabilă, dacă e să ne gîndim la exiguitatea populaţiei.[542] Concluzia lui Alphonse de Candolle este că anume protestantismul e varianta de creştinism care a contribuit cel mai mult la progresul ştiinţei, cu menţiunea că cei mai mulţi savanţi protestanţi au provenit

---

[540] Alphonse de Candolle, Histoire des sciences et des savants depuis deux siecles, p. 121.

[541] *Ibidem,* pp. 123 sq.

[542] *Ibidem,* pp. 121 sq.

din țările protestante *mici*.[543] Micimea țării face improbabilă tirania, spune el, iar religia ei o califică pentru progres. Prin urmare, Candolle este de părere că protestanții sunt mai bine echipați mental pentru a produce progrese științifice decît orice alt tip uman.

Recunoaştem aici una din variantele tezei Weber (în termenii mei, teza I), aceea care afirmă că anume protestanții – indiferent că au fost majoritari ori minoritari, că au condus sau au fost conduşi etc. – au fost cei care s-au dovedit mai capabili decît credincioşii altor confesiuni ori formule religioase să dezvolte o economie de tip capitalist[544] (la Alphonse de Candolle, știința modernă a naturii).[545]

Acum, deşi William Petty explică succesul economic al țărilor mici prin creativitatea intrinsecă a celor care profesează *opinii heterodoxe* în raport cu restul populației, iar Alphonse de Candolle explică productivitatea științifică a țărilor mici prin aderența celor mai proeminenți savanți la o confesiune creştină anume, *protestantismul,* există totuşi ceva comun în ambele explicații: accentul pus pe marginalitate (mai mare la Petty, indirect la de Candolle). Şi cel care profesează opinii heterodoxe în raport cu restul populației, şi protestantul care s-a desprins din catolicism supunînd toate autoritățile tradiției judecății sale proprii, individuale, sunt, amîndoi, nişte marginali.

Pentru a constata fertilitatea cognitivă a condiției de marginal, capitalismul şi ştiința sunt deopotrivă de pilduitoare. În mod deloc întîmplător, ştiința modernă este solidară cu naşterea națiunilor, cu generalizarea capitalismului şi cu 'legalizarea' individualismului. Această formulă de menaj este atît de remarcabilă, încît un reputat istoric al ştiinței precum George Sarton a putut conchide că „istoria ştiinței se întrepătrunde constant cu istoria ereziilor religioase“ (am putea apropia această reflecție de teza lui Eric Voegelin privind gnosticismul de esență al modernității). Cheia mişcării istorice nu stă

---

[543] *Ibidem,* pp. 164; 165. „Les petits pays touchent aux autres par tous les points. Ils sont, pour ainsi dire, toutes frontieres. On ne peut y vivre sans faire des comparaisons frequentes avec les institutions, les lois et les usages des pays adjacentes. Cela seul est une cause d'activite intellectuelle, qui profite a la culture des sciences“ *(op.cit., p.* 185).

[544] Weber, The Protestant Ethic..., p. 40.

[545] Deşi aduce importante argumente în sprijinul tezei sale, în mod ciudat, Weber nu-l citează pe Alphonse de Candolle.

însă în ideea impietății religioase, ci în acceptarea dreptului la diferență, în punerea accentului pe *individ* şi NU pe masă – într-o lume a separației puterilor, deopotrivă umane şi divine. Orice act creator începe prin proclamarea diferenței. La origini, creatorul este marginal. Şi, *qua* marginal, el este un minoritar. Obsesia integristă a asimilării se hrăneşte pieziş din setea de a suprima diferența, care anulează întotdeauna fermentul creator. Au progresat acele societăți care au admis că diferența nu este o erezie şi care au îndrăznit, sfidînd principiile societăților masificate, să protejeze dreptul la diferență. Marginalitatea nu este o crimă decît pentru societățile arhaice sau, în cazul celor moderne, pentru cele bolnave. În conştiința omului istoric, pretenția integristă de unitate socială este un semn de boală. Boala aceasta are un nume: ura față de principiul individualității, setea de regresie la trib, la masă, la principiul masificării. Cînd proclamă preeminența comunității asupra individului, indiferent că este vorba de majoritarul care îl opresează pe minoritar ori de minoritățile masificate care privesc cu suspiciune individualismul, adepții moderni ai tribalismului nu mai pot prețui comunitatea aşa cum arhaicii puteau să o facă, nevinovat, în vîrsta lor istorică: ei o invocă resentimentar, urînd dreptul inalienabil de a avea dreptate împotriva tuturor. Ei, adepții tribalității moderne, indiferent de definiția lor numerică, resuscită setea irațională de sînge pe care Iisus marginalul l-a vărsat prin triumful majoritarului Caiafa. O proastă politică față de marginali transformă o societate promițătoare într-una menită, lent, sinuciderii. Dimpotrivă, rezultatul toleranței față de marginali a condus în scurt timp anumite națiuni protestante la progrese care păreau a ieşi din logica naturală a istoriei. Acesta este sensul tezei lui Petty: germenii activi ai istoriei de mîine încolțesc în mediile sociale ale marginalilor de azi.

Unind acum *principiul* tezei enunțate de Petty (a marginalului heterodox) cu anumite elemente ale tezei lui de Candolle (teza protestantului individualist, într-o țară marginală, care este „numai frontieră“), şi corectînd în acest mod teza lui Weber, putem spune că *ethos-ul* care a favorizat atît apariția şi dezvoltarea ştiinței moderne, cît şi a capitalismului a fost nu atît formula psihologică a protestantismului ca religie, cît capacitatea ambianței mentale protestante de a admite deopotrivă valoarea inițiativei individuale şi dreptul legitim la segregare (instalarea benevolă în marginalitate). În

lumea protestantă a secolului al XVII-lea s-a înțeles mai bine că individualitatea este creatoare şi aduce progres şi că, dimpotrivă, deoarece principiul care o neagă este regresiv, resentimentar şi, pentru sensibilitatea omului modern, atroce, el nu poate aduce decît înapoiere şi ruină. Spre pildă, Italia de după condamnarea lui Galileo Galilei (1633) intră într-o decadență accelerată, care face din această parte a istoriei ei o traumă a conştiinței naționale.[546] Spania, omogenă şi pură de erezii, rămîne sterilă ştiințific şi iremisibil înapoiată economic. În secolul al XVII-lea, centrul de greutate al puterii economice şi politice se deplasează de la sud la nord şi de la est la vest, adică de la țările care nu au acceptat principiul diferenței şi nu au asigurat drepturile necesare marginalilor la cele care au făcut-o. Rezultatul este că Spania catolică a colonizat America de Sud cu subdezvoltarea mediteraneană, în timp ce Anglia şi țările nordice au colonizat America de Nord cu avîntul economic al țărilor deja angajate pe calea dezvoltării capitaliste şi ştiințifice.[547] Doar țările care au ştiut în mai mare măsură să tolereze pluralismul opiniilor şi excentricitatea marginalilor au avut o evoluție care a îmbinat fericit rafinarea culturii, dezvoltarea ştiințelor şi prosperitatea economică. Că viața nu poate fi prezervată stagnînd, ci numai printr-o creație continuă, asumînd riscuri şi îndrăznind în condițiile unei cunoaşteri parțiale şi incomplete, este un fapt cu consecințe istorice imediate.[548]

Atingem astfel, prin aceste exemple istorice care pledează în favoarea importanței elementului marginal, la teoria lui Toynbee referitoare la minoritățile creatoare, un ecou tîrziu al tezei Petty. Potrivit lui Toynbee, „orice act de creație socială este opera fie a unui creator individual, fie a minorităților creatoare".[549] Toynbee argumentează că ceea ce face dinamica civilizațiilor în creştere este capacitatea acestora de a răspunde creator provocărilor istoriei. Or, aptitudinea de a răspunde fertil injoncțiunii ostile ține de pluralitatea

---

[546] Vezi Francesco de Sanctis, *Istoria literatarii italiene,* pp. 735-747. Concluzia acelei epoci este energic trasă de istoric: „Inferioritatea intelectuală a italienilor devenise un fapt cunoscut în Europa învățaților" *(loc.cit., p.* 744).

[547] Gusdorf, Les Sciences Humaines et la Pmsee Occidentale, vol. III, t. I, p. 28.

[548] „Cine îşi va fi găsit viața, o va pierde; şi cine îşi va fi pierdut viața pentru Mine, o va găsi" (Iisus, *apud* Matei 10, 39).

[549] Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Abridgement, vol. I), p. 214.

strategiilor; altfel spus, de capacitatea de a imagina alternative, de a evita blocajul în soluții deja epuizate. În societățile arhaice, bunăoară, imitația socială se îndreaptă exclusiv spre generațiile bătrîne şi spre morți: modelul este tradiția, iar principiul productiv şi reproductiv este comunitatea. În societățile moderne, imitația socială este suscitată de creațiile individualităților, adică tocmai de către cei care profesează opinii heterodoxe în raport cu tradiția, cei care instituie, prin creație, modele noi de comportament şi de cunoaştere.[550] Toynbee găseşte că două sunt cerințele care fac posibilă creşterea unei civilizații: (a) majoritatea necreatoare *(uncreative majority)* este înclinată să fie receptivă la inovațiile şi creațiile noi ale minorităților creatoare; (b) inovațiile şi creațiile minorității creatoare *(creative minority)* sunt capabile să răspundă în mod eficient provocărilor istorice.[551] Dimpotrivă, civilizațiile frînte *(arrested civilisations)* se recrutează dintre cele care, din diferite motive, ajung în situația de a refuza „infinita varietate a naturii umane" şi reuşesc să impună un tip uman unic, uniform.[552] Pasiunea ipsatorie pentru o singură ipostază umană a dus Sparta la refuzul oricărei forme de artă: deşi a existat acolo o artă preclasică foarte promițătoare, decizia societății spartane de a suprima orice mod de a fi care ieşea din tiparele tipului uman marțial a retezat artei orice împlinire *clasică* (de care individualista Atena a avut parte copios).[553] Mai mult, fixația maniacală pe idealul războinicului carnasier a făcut din Sparta, după victoria în războiul peloponeziac, un stat inapt să preia conducerea lumii greceşti. Eşecul Spartei de a fructifica victoria dovedeşte că suprimarea principiului diferenței marginale este o proastă politică de stat. Şi că, dimpotrivă, în ciuda aparențelor, forța reală a unei societăți stă în pluralismul mental de care este capabilă. Cît timp individualitatea există (şi ea nu va putea fi nesilnic abolită atîta timp infrastructura noastră mentală continuă să rămînă creştină), existența marginalității este un semn de sănătate socială. Iar realizarea unanimităților indică fie că ne îndreptăm spre un dezastru, fie că tocmai am ieşit din el. Pericolul reagregărilor tribale şi al masificărilor este întotdeauna sesizat de

---

[550] *Ibidem*, p. 216.
[551] *Ibidem,* pp. 215-216; vezi şi pp. 180-181.
[552] *Ibidem,* p. 180.
[553] „In the Sparta Museum, The Classical Art is conspicuous by its absence" (Toynbee, *op.cit., p.* 181).

către marginali cu promptitudine şi, tot fără greş, este mereu ignorat cu vehementă voioşie de masificați, oricare ar fi proporția lor numerică. Beția nătîngă care îi cuprinde pe masificați cînd realizează unanimitatea îmi evocă remarca ironic-resemnată a lui Alphonse de Candolle: „Înainte de 1789 ne îndreptam spre catastrofă crezînd că mergem întins spre Vîrsta de Aur."[554] În mod paradoxal (tocmai pentru că impune alternativa), la principiul individualității (i.e., al marginalității) nu există alternativă.

[125] Cînd apare spațiul public? Prima definiție a cetățeanului: omul care este în întregime public. – Acesta e sensul antic al cetățeniei politice. Pe măsură ce se năştea interioritatea ca fapt psihologic activ în determinarea identității personale, şi atunci cînd, o dată cu acceptarea libertății de conştiință prin Reforma protestantă, importanța interiorității a fost recunoscută, identitatea personală a trebuit să dea seamă de existența a doua spații: spațiul privat şi cel public. Identitatea şi-a împărțit domeniile: unele note ale identității au fost mobilizate pentru a reprezenta persoana în spațiul public, altele au rămas să o caracterizeze *personal,* mai intim, în spațiul privat. Modernitatea a implicat o redefinire a raportului medieval dintre identitatea publică şi cea privată. Astăzi, sub forma instituționalizării ideologiilor politic corecte, acest raport este pus în discuție. Deja se pot observa următoarele două tendințe:

a) Trăsături personale care pînă acum erau considerate strict private (genul, preferințele sexuale[555] etc.) sunt în tot mai mare măsură exportate în spațiul public, dîndu-se adevărate bătălii ideologice şi culturale pentru a fi acceptate acolo şi canonizate ca importante pentru definiția publică a persoanei.

b) Ideologiile corectitudinii politice pretind tot mai mult ca statul să intervină în zone care pînă de curînd erau apanajul exclusiv al

---

[554] Alphonse de Candolle, *Histoire des sciences...,* p. 243.

[555] În mod stupefiant, *preferințele* sexuale sunt numite azi *„orientări* sexuale", anume pentru a sublinia aberația că *gustul* pentru felație, cunnilingus ori legături homoerotice ar reprezenta, la fel ca adeziunea pentru un partid politic ori altul, *opțiuni* politice publice, care trebuie să beneficieze de statutul acordat libertății de conştiință. Aici, pentru extorcarea de fonduri ori criminalizarea adversarilor, se confundă în mod voit spațiul public cu cel privat.

spațiului privat (relațiile dintre soți, dintre părinți şi copii, dintre îndrăgostiți etc.).

Aceste două tendințe merg în acelaşi sens: lărgirea spațiului public şi reducerea spațiului privat. Simultan, identitatea publică este îmbogățită cu date ale personalității intime, în timp ce identitatea privată este sărăcită şi, într-un anume sens, contaminată de maniera 'oficială' în care este constrînsă orice identitate publică să se manifeste *qua* identitate publică. Pe măsura îmbogățirii spațiului public cu date tot mai *divers* personale ale fiecărui grup de indivizi în parte, *o res publica* comună este tot

mai greu de definit, iar relațiile dintre *indivizi,* bazate în modernitatea clasică pe interese materiale, satisfacții hedoniste şi afilieri simbolice tradiționale (Biserică, națiune etc.), devin tot mai mult, în postmodernitatea postindustrială, relații între *grupuri* care îşi revendică ostentativ identități colective de invenție. Acestea din urmă, datorită modei de a segrega ofensiv identitățile inventate potrivit unor agende de revendicare, sunt adesea divergente ori incompatibile. Convers, pe măsura sărăcirii spațiului privat de notele personale ale identității individuale, omul recent se 'orizontalizează' încă mai mult în raport cu modelul său contestat, omul modernității clasice. El aproape încetează să mai aibă un 'Eu' veritabil, adică unul ştiut numai de el, printr-o experiență introspectivă unică, personală şi intransmisibilă. Modul în care individul recent se simte ca 'Eu' în intimitatea sa cea mai adîncă, atunci cînd se sustrage aşa spunînd *complet* sferei publice, se *oficializează* din ce în ce mai mult, pe măsură ce tehnicile administrative de control public asupra comportamentelor private se accentuează, ca urmare a triumfului ideologiilor corectitudinii politice (care reuşesc să mobilizeze puterea statului împotriva zonelor pînă de curînd *principial* scutite de controlul său). Rezultatul este nu doar că relația intimă cu sine a omului recent devine tot mai oficială, dar acesta pierde din ce în ce mai mult controlul asupra propriei sale interiorități. Pierderea de substanță personală (livrarea în exterior a unei părți din identitatea sa privată) este dublată de o diminuare a suveranității personale (relația cu 'Eul' adînc devine tot mai 'oficială', mai dificil de sustras controlului vigilent exercitat de autoritatea publică). Sensul în care

acționează ideologiile corectitudinii politice este: Big Brother is watehing you – so, behave yourself!

[126] O dată ce inconştientul a fost descoperit, în urma criticii adusă de Leibniz identificării de către Descartes a gîndirii cu conştiința, a devenit tot mai irezistibil procesul prin care conştiența a început să-şi apropieze teritorii tot mai întinse şi mai adînci din fostul regat al presupozițiilor inconştiente. Vom sfîrşi prin a deveni conştienți de orice a fost pînă acum ascuns ori doar protejat. Atunci ne vom fi epuizat *complet* şi în mod *radical.* Cînd nu mor de moarte violentă, oamenii mor de epuizarea propriului *ascuns.* La fel şi civilizațiile.

[127] Invocarea de către grupurile intens masificate de azi a unor precursori singuratici şi independenți din trecut este întotdeauna frauduloasă. Spre pildă, invocarea lui Gide de către cartelul puternic sindicalizat al homosexualilor de azi. Aceştia, aglutinați şi masificați, au toate viciile lui Gide, cu care se mîndresc, dar nu au nici una din calitățile sale, despre care ignoră totul. Obligată de primejdie şi repulsie la discreție, pederastia lui Gide a cîştigat în profunzime tot ceea ce gălăgioasa publicitate a homosexualilor 'eliberați' pierde în decență umană, azi. Datorită împrejurării că au acceptat să-şi sindicalizeze şi să-şi ideologizeze sexualitatea, e clar că homosexualii înregimentați de astăzi (îi am în vedere *numai* pe aceştia) se lipsesc voluntar de datele sufleteşti care ar fi putut să îi apropie de *veritabila* umanitate a homosexualității, pe care homosexualii *discreți* (ori obligați la discreție) din trecut o aveau în chip natural.

În astfel de cazuri, avem de-a face cu nişte minorități de un tip nou, minoritățile cu apetit majoritar. Asemeni majorităților de pe vremea cînd majoritățile credeau că îşi pot permite totul, minoritățile cu apetit majoritar de azi vor şi ele să persecute. O fac însă invocînd statutul de victimă al minorităților de ieri, fiind înarmate cu argumentele minorităților favorizate de azi. Mereu o suferință reală din trecut este instrumentalizată lucrativ de nişte urmaşi fără raport cu eroismul ori cu jertfa de odinioară. Marea afacere a epocii recente este specularea financiară a persecutării strămoşilor.

Dar chiar şi în cazuri mai puțin 'delicate', invocarea predecesorilor singuratici de către specialiştii cartelați de azi este la fel de frauduloasă. Între academicii de azi de oriunde si acei *virtuosi* care au înființat la 1660 academia tip, Royal *Society,* nu există riguros nici o asemănare – nici de scop, nici de stil, nici de ideologie, nici de intenție personală, nici de calitate sufletească. În linii mari, *i virtuosi* erau nişte excentrici pasionați de cunoaştere şi interesați de totalitatea activităților umane, în timp ce academicii de azi sunt interesați numai de carieră (*publish or perish),* cultivă trufia specializării exhaustive şi luptă cu înverşunare pentru a impune ca ultim scop al cunoaşterii *serioase* obținerea de amănunte exacte şi parțiale despre orice ar fi. Pe scurt, între un *virtuoso* şi specialistul academic de azi avem exact deosebirea dintre un pionier şi un mandarin, dintre o vocație şi o carieră. Ceea ce vreau să spun este că invocarea celor care au vocație de către cei care nu urmăresc decît cariere, şi anume *pour se faire valoir,* mi se pare cu totul imorală – dar, fireşte, perfect în acord cu spiritul timpului nostru, care a reuşit să elimine impostura dezorganizată (prin cruciada binevenită a specialiştilor împotriva diletantismului profesional) în favoarea imposturii înregimentate. Pierzînd *scopul* cunoaşterii şi desconsiderînd ca neştiințifică aspirația cunoaşterii spre dobîndirea unui sens al vieții, cartelarea academică a imposturilor a transformat cercetarea şi cultura într-o afacere şi un prilej de carieră. Pe vremea acelor *virtuosi,* cariera sancționa vocația, strict în această ordine: mai întîi vocația, abia apoi, eventual, cariera. Azi, cînd s-a ajuns să se creadă cu seriozitate că inteligența nu poate fi altceva decît capacitatea de a completa *în mod corect* un chestionar (e.g., testul IQ), singura dovadă 'ştiințifică' a vocației rămîne capacitatea de a-ți construi o carieră. – Aceasta înseamnă, dincolo de încurajarea sociologică a *arivismului* ca virtute ştiințifică, să introduci criteriul profesionalizării şi în lumea scopurilor cunoaşterii, nu doar în domeniul mijloacelor ei, cum părea pînă acum a fi legitim. Înseamnă, din punct de vedere instituțional, să transformi vocația în carieră. Iar țările protestante, care erau din capul locului, aşa cum ne-a arătat analiza lui Max Weber, cele mai înclinate să identifice chemarea cu meseria şi care au pus la rădăcina motorului social ecuația 'chemare=meserie', 'vocație=carieră', sunt şi cele care au contribuit cel mai masiv la această 'pierderea a nordului' din lumea erudiției

studioase, prin confundarea lor. Morala este că epocile viguroase identifică, distingînd. Epocile debile confundă, amestecînd.

[128] Trăim într-un timp cu totul inferior. Pentru epoca noastră, orice referire la spiritualitate, ca să fie înțeleasă, trebuie să fie resimțită ca fiind etnică, ca implicînd valorile tribului. Deoarece azi nimeni nu se mai identifică *etnic* cu religia creştină, diatribele oricui împotriva creştinismului nu suscită nici o pasiune – cad în indiferența generală fără să facă valuri, ca bilele metalice în ulei. În schimb, dacă am înlocui în *Antichristul* lui Nietzsche toate referirile la creştini şi Iisus prin referiri la iudaism şi Moise (ori Mesia iudeu),[556] atunci s-ar isca o indignare generală, care, mai mult ca sigur, ar conduce la vehemente condamnări internaționale, la vituperante campanii de presă şi, în final, la votarea unor legi speciale de suprimare. Adică, simbolic vorbind, ar conduce la arderea cărții lui Nietzsche în piața publică. – Într-atît singura noastră sensibilitate *superioară* (dar nu dezinteresată) a rămas azi ulcerația etnică. Din acest motiv, sensibilitatea stîngist neo-puritană a corectitudinii politice se aplică doar corporațiilor de gen, etnice ori politice, şi niciodată religiilor (decît dacă sunt religii etnice, cum este iudaismul).

Un argument împotriva corectitudinii politice ar putea fi chiar acesta. (i) De vreme ce religiile sunt spiritual superioare înrădăcinărilor identitare (care sunt simple acrețiuni istorice contingente – respectabile în cel mai bun caz, dar nu superioare, în sens spiritual) ori 'raselor' (care nu sunt decît înrădăcinări genetice materiale), atunci protecția cea mai înaltă ar trebui adusă numai religiilor. (ii) Cum protecția corectitudinii politice nu se aplică religiilor,[557] cu atît mai puțin ar trebui aplicată corectitudinea politică lucrurilor vădit inferioare, adică 'raselor' şi etniilor.

[556] Cum a făcut Yirmiyahu Yovel *(Hegel, Nietzsche* şi *evreii,* pp.190-191), pentru forța argumentului, în § 62 din Nietzsche, *Antichristul.*

[557] Vezi, de pildă, toleranța de care se bucură azi anticreştinismul cel mai primitiv şi faptul, în sine stupefiant, dar dătător de seamă pentru efectul de spălare pe creier al „agendei ascunse a modernității“ (Stephen Toulmin), că aproape nimeni din creştinii de azi, convertiți cum sunt cu toții la vulgata omului progresist, nu mai resimte vreun ultragiu față de aceste atacuri anticreştine.

Dar, epoca noastră neavînd ochi decît pentru inferior şi material, acest argument nu ar avea vreo valoare decît pentru un om din alt timp, cu alte instincte şi alte aspirații, mai exigente.

[129] Corectitudinea politică – cea mai recentă reacție de înregimentare, de cartelare sectară şi de ripostă politică a vechiului filistinism, pe care tradiționala alianță dintre prostie, îngustime de spirit şi resentiment o ridică împotriva tuturor manifestărilor de nonconformism, de spontaneitate şi de bogăție necenzurată a vieții. Nou este doar faptul că ura înverşunată față de non-conformişti pe care o resimt promotorii corectitudinii politice poate fi azi, în sfîrşit, organizată în aşa fel încît să fie recunoscută şi încurajată de stat. De aici şi deosebirea dintre vechii filistini şi noii filistini, corecții politic – primii aveau complexe de W ferioritate, ultimii le-au depăşit. Dominanta emotivă a vechilor filistini era defensiva jenată. A celor noi este uşurarea agresivă şi intrepidă. Noii filistini se lasă conduşi de certitudinea triumfătoare că astăzi, în lumea noastră recentă, *qua* corecți politic, ei se pot arăta mărginiți, meschini, invidioşi, oportunişti şi lipsiți de simțul umorului cu conştiința că sunt progresişti, că îngustimea lor de spirit este în avangarda istoriei şi, mai ales, cu sentimentul că se pot arăta aşa cum sunt, *qua* filistini, fără jenă-ceea ce pentru ei înseamnă *numai* „fără teama de a mai fi considerați ca atare". Atunci cînd aderă fanatic la corpul securizant al acestei noi religii civile, care joacă azi rolul unei noi *pensee unique,* toți corecții politic nutresc speranța că propria lor mediocritate, bine încadrată sectar şi sustrasă criticii, va fi mai puțin vizibilă şi, mai mult, că aceasta va putea fi chiar selecționată, *qua* mediocritate, înaintea tuturor talentelor şi inteligențelor ieşite din normă, reuşind ca prin această descurajare generală să dea, în cele din urmă, însăşi regula viitorului – o regulă în care dreptatea se va face prin eliminarea tuturor diferențelor considerate ca fiind *ofensatoare* pentru mediocri. Corectitudinea politică este, în fond, alianța dintre un filistinism care caută să-şi mascheze filistinismul prin îmbrățişarea cauzelor progresiste şi un activism social care caută să niveleze umanitatea pretinzînd că încurajează diversitatea. Alianța dintre mediocritatea vicleană dintotdeauna şi umanitarismul militant de azi: prima a putut cuceri centrul numai prin uzurparea ultimului. Corectitudinea politică

caută să se folosească de „cauza umanității" pentru a converti întreaga societate la propria ei ideologie – ideologia filistinismului progresist.

[130] ROLUL VOINȚEI. Astăzi, se manifestă cel mai bine în înclinația de a rectifica Natura. Cei care caută să niveleze nu reuşesc niciodată să obțină o adevărată egalitate – spunea Edmund Burke.[558] Tuturor modernilor egalitatea le apare ca fiind spațiul privilegiat al acțiunii politice, care e în mod irezistibil identificată cu voința de a nivela. De ce? Probabil, opinează Nisbet,[559] deoarece obiectivul egalității este modificarea raporturilor naturale şi impunerea altora noi, inventate de mintea legislatorului. Zelatorii egalității nu acceptă datul natural. Dimpotrivă, deoarece ținta libertății este conservarea sau dobîndirea proprietății, libertatea are o afinitate naturală cu lucrurile date, în opoziție cu cele normate. Esența libertății este creşterea sau conservarea a ceea ce există. Esența egalității este înlocuirea a ceea ce există cu ceea ce este doar dorit ori de dorit. Prima esență este de ordinul substanței. A doua este de ordinul voinței. Esențialismul este, de aceea, eroarea consubstanțială filozofiilor libertății, în timp ce voluntarismul este eroarea teologică a filozofiilor egalității.

Trebuie însă imediat spus că 'eroarea de libertate' este infinit mai puțin nocivă decît 'eroarea de egalitate'. Într-adevăr, în timp ce toate substanțele sunt finite, voluntarismul politico-teologic este intrinsec nelimitat. După ce au fost modificate obiceiurile reale prin legi scoase din utopii sociale, voluntariştii vor să modifice, cu ajutorul tehnologiei genetice, natura prezentă în favoarea uneia inventate tehnic. Sloganul voluntarist este: dacă ceva *poate* fi schimbat, atunci este *necesar* să fie schimbat.[560] Nimic nu scapă acestei logici. Cît timp omul nu va fi părăsit de sentimentul că totul se află în puterea sa şi că

[558] „Believe me, Sir, those who attempt to level, never equalize“ (Burke, *Reflections on the Revolution in France, p.* 138).

[559] Nisbet, *Conservatorismul*, p. 72.

[560] Să se compare afirmația unui modern de tip clasic (Falkland, eroul Războiului civil din Anglia), „Cînd nu e *necesar* să schimbi ceva, este necesar să *nu* îl schimbi“, cu afirmația unui modern din timpurile postmodernismului (este vorba de Camille Paglia, cel mai feroce critic al feminismului puritan) – „dacă ceva *poate* fi profanat, atunci *trebuie* profanat“ „Every crime that *can* be committed *will* be.“ (Paglia, *Sexual Personae*, p. 23).

poate face totul, pînă la limitele puterii sale, sunt de aşteptat din partea sa deciziile cele mai greşite şi, în unele ocazii, ororile cele mai respingătoare. În fața acestui apetit de schimbare, singura poziție rezonabilă este cea conservatoare: „Aplicat instituțiilor omeneşti [îmi vine să adaug – şi omului], spiritul de inovație se dovedeşte a fi distructiv la culme."[561]

[131] Atît de mare este prestigiul modelului revoluționar, încît societățile moderne sunt conduse de guvernele lor alese ca şi cînd guvernarea ar trebui să fie o revoluție permanentă. Fiecare partid de opoziție critică guvernul în funcțiune ca şi cînd, atunci cînd va veni la putere, va conduce societatea nu numai către rezolvarea tuturor problemelor pendinte, ci şi spre o mîntuire globală. Mania tuturor guvernelor moderne de a legifera pletoric, manie care are drept urmare un asemenea exces de legislație *en detail,* încît nici un cetățean nu mai poate pretinde că ştie cu adevărat gradul de legalitate al acțiunilor sale, nu are alt scop decît încadrarea în norme şi regulamente a oricărei spontaneități posibile – motivul fiind restrîngerea acelor prelungiri ale trecutului care, în viața noastră, se exprimă ca datină, cutumă ori regulă nescrisă. Obsesia de a reglementa toate mişcările societății provine din teama tuturor oamenilor recenți față de libertatea conținută în moştenirea trecutului şi a tradiției, de o parte, şi din dorința de a schimba totul, de azi pe mîine, începînd fireşte cu ziua de ieri, care, prin aparența ei instalare în etern, stîrneşte toate resentimentele oamenilor de azi, grăbiți să se mîntuiască rapid, eventual prin achiziționarea ultimului produs de pe piață. Toate noile ideologii radicale care influențează azi guvernările care se cred progresiste şi democratice (cum ar fi feminismul ori drepturile minorităților) au proiecte nu reformiste, ci revoluționare. Aceste ideologii nu vor să îndrepte o nedreptate locală (cum ar fi salariul mai mic pentru femei ori un element de legislație care defavorizează un minoritar), ele consideră că starea prezentă este fundamental vicioasă datorită faptului că trecutul – definit ca fiind *naturaliter* discriminatoriu şi rău întocmit – nu a fost încă complet abandonat ori schimbat.

---

[561] Nisbet, *Conservatorismul,* p. 51.

Ceea ce ignoră noul stil de guvernare, stil bazat pe urgența impusă opiniei publice şi guvernelor de către noile ideologii totalitare ale salvării colective, este că teoriile care argumentează schimbarea cu orice preț „nu pot servi drept bază pentru reconstruirea societății civile, aşa cum medicamentul nu poate servi drept mîncare“[562]. Excepția nu poate fi transformată în normă de viață. Sau, dacă se întîmplă, atunci trebuie să înțelegem că, deşi aparențele par să sugereze că trăim sub o zodie blîndă şi îngăduitoare, noi, acceptînd să renunțăm la cele mai multe din libertățile noastre, deja trăim în mrejele unui totalitarism latent, deocamdată blînd şi îngăduitor. Faptul este evident dacă ne gîndim că transformarea excepției în regulă de guvernare constituie însăşi esența juridică a regimurilor totalitare.

[132] Democrația este incompletă: ea nu poate furniza corpul politic, îl poate doar reproduce (ori întreține). Deoarece sunt condiții a *priori* de posibilitate ale democrației, limita democrației este identitatea civilă şi cultura democratică. „Singur, procesul democratic nu garantează existența corpului politic; el are nevoie în plus de un minimum de cultură şi de identitate împărtăşite.“[563] Dacă le ai, poți face să funcționeze democrația; dacă nu, o mimezi – dar mima nu a făcut niciodată dintr-un mim perfect un obiect mimat cît de cît adevărat.[564] Or, democrația este un tip de *cultură* civilă; şi, ca orice cultură, este ireductibilă la proceduri. Ea trăieşte în cele mai mărunte reacții individuale: nimeni nu o poate mima şi nici un aparat de stat, cît de binevoitor ar fi, nu o poate impune. Cultura, într-un sens, este o chestiune de 'naştere' şi de 'clasă'. Toți venim pe lume ignari. Însă doar cei care se străduiesc mult în vederea autodepăşirii personale reuşesc uneori să se nască din nou, ca oameni binecrescuți. Nu ca 'oameni *de* cultură' – expresie care pe parveniți îi face să-şi ridice degetul mic în

562 Lord Acton, „Naționalitatea“, publicat în *Home and Foreign* Review la 1 iulie 1862 (în: Lord Acton, *Despre libertate, p.* 152). *Selected Writings of Lord Acton,* vol. I, p. 411.

563 Jonathan Sacks, „Love, Hate and Jewish Identity“, p. 34.

564 Este problema enunțată de Augustin în *Soliloquia,* II, vi: imaginea unui arbore nu e adevărată decît dacă arborele pictat este un fals arbore, iar reflexul unui om într-o oglindă, pentru a fi o imagine adevărată, trebuie să fie un om fals *(Solilocvii,* pp. 157-159).

sus, în semn de distincție –, ci ca *naturi* cultivate. Scopul culturii e de a deveni natură.

[133] Pentru a fi democrat trebuie să crezi că prezența tuturor oamenilor în actul electoral este un lucru important. Altfel spus, că există un spor de ceva anume atunci cînd toți oamenii au personalitate politică. Liberalul respinge această credință. El crede că libertatea şi nu numărul participanților este elementul care poate naşte valorile de folos pentru toți. Dacă există ceva semnificativ în luarea în considerare a numărului mare, acest ceva este piața şi epistemologia asociată „cunoaşterii dispersate".

În epocile aristocratice, individul era central (substanța este doar individualul; Aristotel); de aceea, în tot acest timp, valoarea centrală a teologiei a fost persoana, iar a teoriei politice cetatea (ca tip de teorie ştiințifică aveam: observarea astrelor, în zona celestă, şi statica, în lumea sublunară). În epocile democratice, esențială este colectivitatea; de aceea valoarea centrală a teoriei politice este statul (ca teorii ştiințifice tipice: ecuațiile liniare, matricele, teoria mulțimilor, spațiile abstracte etc.). În epocile prosperității postdemocratice, esențială este relația dintre indivizii care nu se cunosc (Internetul, constituit în mediul electronic după modelul pieței capitaliste de schimburi); de aceea valoarea centrală a teoriilor politice este societatea (iar teoriile ştiințifice dominante ale viitorului vor fi bazate pe ecuații cuplate şi neliniare, pe ireversibilitate, pe fractali etc.).

[134] Democrația nu poate fi apărată pozitiv, adică susținînd că supunerea la opinia majoritară reprezintă calea cea mai sigură de a progresa moral ori spiritual. – Lăudînd, de pildă, cît de bine este ca toate principiile morale să depindă de opinia dominantă la un moment dat! Dacă ar trebui ca legitimitatea democrației să depindă numai de capacitatea noastră de a o justifica pozitiv, atunci democrația nu ar putea fi deloc apărată. Onestitatea oricui crede că valorile nu pot depinde de votul public ar pretinde să o respingă fără drept de apel. Aceasta a fost, în fond, atît poziția lui Platon, cît şi a lui Aristotel. – Şi mai frapant, acest tip de argument ar putea fi astăzi reformulat astfel. Dacă, pentru a fi valabil, e suficient ca un lucru să fie acceptat de majoritate, atunci pogromurile, deoarece antrenează mase, sunt

justificate. Cine acceptă democrația ca pe o instanță de producere şi ratificare a valorilor, acela va trebui să accepte că pogromurile populare sunt juste. Sau, altfel, că nu are nici un motiv democratic de a le respinge, chiar dacă resimte repulsie față de ele.

Pe de altă parte, acesta este şi motivul pentru care democrația este atît de slabă în fața atacurilor care vin din direcția *teistă.* Argumentul este următorul: dacă admitem că Dumnezeu există, nu putem să mai admitem, în acelaşi timp, că opinia trebuie în mod pozitiv să prevaleze asupra *Scripturii,* aşa cum ar pretinde principiul democratic, potrivit căruia baza guvernării este opinia majoritară.

Să ne gîndim o clipă şi să încercăm să nu fim ipocriți – adică 'progresişti'. Cum poate fi acceptat *principiul* minciunii electorale, care este principiul tuturor campaniilor democratice?[565] Cum poate fi acceptată demagogia deşănțată prin care oricare candidat caută să linguşească, servil, instinctele cele mai joase ale mulțimii?[566] Cum poate cineva care nu e nici cinic, nici prost să accepte lipsa de standard moral a cursei pentru vînarea de voturi? Cum poate fi acceptat faptul că, acolo unde opinia domneşte, adevărul este mai puțin important decît persuasiunea,[567] iar reclama joacă exact rolul propagandei din regimurile totalitare? Că, în democrație, mobilizarea populației este criteriul de valabilitate al oricărei idei şi că succesul de public este judecata ultimă a oricărei acțiuni? Oricărui om de oarecare integritate morală lipsa de scrupule a goanei după voturi nu i se poate

[565] Să ne amintim de definiția dată de H. L. Mencken alegerilor: „...government is a broker in pillage, and every election is a sort of advance auction sale of stolen goods.“ Iată şi comentariul lui Walter E. Williams: „To the extent he was right, we must acknowledge that we, not the politicians, are the problem“ (“The Legitimate Role of Government in a Free Society“, p. 4, col. 2).

[566] Potrivit lui Michael Oakeshott *(Rationalism in Politics,* p. 380; „Masele în democrația reprezentativă“, p. 6, col.4), de îndată ce 'regimul parlamentar' a fost transformat într-un regim popular' de prezența tot mai masivă în politică a 'omului masă', problema guvernării şi-a schimbat şi ea natura: dintr-o artă a aplanării conflictelor între individualități, aceasta s-a transformat în arta de a şti ce ofertă va putea fi prezentată electoratului

[567] Despre reorientarea vieții politice americane, dinspre o cultură a adevărului înspre una a puterii şi minciunii, şi despre replierea forțelor politice (democrate şi republicane) pe un consens vicios, acela de a da întîietate puterii (adică strategiilor victoriei cu orice preț) asupra adevărului (adică strategiilor victoriei în limitele principiilor), vezi Mark Helprin, „The Way Aut of the Wilderness“, *Imprimis,* Vol. 30, No. 1 (January 2001).

părea decît ignobilă, ignară, eronată şi înjositoare.[568] Or, ca părînd în mai mare măsură să vină din partea poporului, pentru a putea astfel cîştiga mai multe voturi. Şi, argumentează Oakeshott, deoarece profilul psihologic al 'omului masă' este deja cunoscut, politicienii abili vor şti dinainte ce ofertă electorală va strînge mai multe voturi: şi oricine va face această ofertă va putea pretinde electoratului puteri nelimitate, pe care poate fi sigur că le va primi. – Aceasta înseamnă, potrivit descrierii lui Oakeshott, arta de a conduce în stil modern.

Dimpotrivă, dacă ne gîndim la tot ceea ce i se poate substitui atunci cînd îi negăm principiul – tiranie, dictatură, despotism,

---

[568] Iată argumentul lui Socrate împotriva democraţiei. (α) E nimerit ca ignoranţii să înveţe ce trebuie să facă de la cei care se pricep (Xenofon, *Convorbiri memorabile, I, 2; Amintiri despre Socrate, p.* 13). (β) E o nesăbuinţă să alegi conducătorii cetăţii prin vot, adică după popularitate, făcînd complet abstracţie de competenţele acestora. Căci nimeni nu şi-ar face o casă cu un constructor de case ales prin votul unor oameni care nu se pricep la case şi nimeni nu ar accepta să navigheze pe mare sub comanda unui căpitan ales nu după cunoştinţele sale maritime, ci după popularitatea sa în cetate *(ibidem,* p. 6). *(γ)* Diferenţa dintre un om individual şi un om aflat în gloată este aceeaşi cu diferenţa dintre unul care refuză o monedă pe motiv că este falsă şi altul care acceptă ca veritabile o mulţime de astfel de monezi false, pe motiv că aşa a decis votul (Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor,* II, 34; p. 166). Trebuie adăugat imediat că acest tip de aberaţie a sistemului democratic a funcţionat perfect în cazul condamnării sale la moarte. Socrate a fost condamnat la moarte cu o majoritate sensibil mai mare decît majoritatea care i-a sancţionat vinovăţia (Laertios, Il, 42; *loc.cit., p.* 168 şi Copleston, *A History of Philosophy,* vol. I, p.115). Altfel spus, în decizia de a-l omorî au contat şi voturile celor care i-au dorit moartea fără a-l considera în vreun fel vinovat. Democraţia, ca răzbunare organizată împotriva exemplarelor umane de nimeni nu poate nega că democraţia presupune vinarea de voturi, presupune desconsiderarea adevărului în favoarea seducţiei, presupune ideea că succesul de public hotărăşte în mod legitim soarta valorilor şi că valorile impopulare merită să moară, deoarece fac violenţă majorităţii şi nu satisfac decît 'elita' – cuvînt prin care democraţiile *depline* desemnează tot ceea ce, fiind prea complicat pentru a fi popular, trebuie *neapărat* să dispară, ca fiind suspect şi, deci, reacţionar. Deoarece are drept principiu confundarea domeniului opiniei cu cel al adevărului, mecanismul electoral la care democraţiile depline înţeleg să supună toate ideile este un scandal. excepţie. „Să nu te iei după cei mai mulţi, ca să faci rău; şi la judecată să nu urmezi celor mai mulţi, ca să te abaţi de la dreptate." *(Ieşirea* 23, 2)

Cred că Laertios se înşală atunci cînd vorbeşte despre „devotamentul faţă de democraţie" al lui Socrate (II, 24; *loc.cit.,* pp. 162 sq): mai degrabă, aşa cum reiese şi din exemplele furnizate de doxograf, este vorba de un devotament faţă de lege.

totalitarism –, democrația este *singurul* tip respirabil de societate. Dar, şi acest lucru este esențial pentru scrupulul nostru de probitate, justificarea ei nu poate fi decît negativă. Numai confruntată cu faptul că tot ceea ce i se opune este inacceptabil, numai astfel îşi recapătă democrația adevărata ei semnificație – de sistem politic inconturnabil. Şi numai astfel poate fi apărată irefutabil, ca singur sistem ce corespunde stării de izgonire a omului. Atîta timp cît omul e considerat un soi de Adam-Kadmon, nimic din ce e la îndemînă în lumea de zi cu zi nu i se potriveşte, iar politicienii sunt somați de aspirațiile convulsive ale opiniei publice să se transforme în ingineri sociali, meniți a întrupa setea de paradis terestru a maselor, care plebiscitează utopia. Dacă însă admitem că, teologic vorbind, omul este o natură căzută, failibilă şi pieritoare, atunci democrația capătă singurul conținut care o face inconturnabilă şi, oarecum, inebranlabilă: acela de unic regim capabil să poată organiza suportabil răutatea noastră esențială. Democrația este regimul politic care admite ca pe un dat faptul că omul minte ori se înşală chiar şi atunci cînd (crede că) spune adevărul, că opiniile omului sunt cu necesitate failibile, că setea de putere nu poate fi extirpată din om, că oamenii sunt inegalabili în rău şi imposibil de egalizat în bine, că omul nu este o ființă angelică şi nu poate fi transformat în înger decît transformîndu-l în fiară şi că singurele două motoare ale acțiunii umane sînt vanitatea (iubirea neruşinată de sine) şi setea de bogății (arghirofilia bolnăvicioasă).

Omul real, omul în carne şi oase, omul aşa cum este el dat în experiența cotidiană – adică *singurul* tip de om susceptibil de a forma un corp politic real (ne-închipuit) – este OMUL CĂZUT. Democrația, ca un caz special de regim liberal, este singurul tip de regim politic care acceptă natura teologic căzută a omului ca pe un dat inconturnabil (fireşte, datorită suspiciunii generale față de 'ipoteza Dumnezeu', fără să recunoască *teoretic* acest lucru – este o acceptare esențialmente practică, funcțională). Respingerea ierarhiei şi postularea egalității sunt consecințele inevitabile ale incapacității omului de a respecta şi de a ocroti: cînd se află jos, pe cel superior; cînd se află sus, pe cel de sub el. Funcționarea capitalismului se bazează pe un mecanism de compensare tipic unei lumi a Căderii: transformarea viciilor individuale în beneficii sociale. Iar punerea primelor în ecuația pieței se face prin intermediul vanității, cupidității,

lăcomiei şi setei de putere a celor mai ingenioşi dintre noi. În ingeniozitatea care e în stare să pună la lucru *Căderea,* inteligența *trebuie* să servească satisfacerea viciului, dar cum? – căutînd mereu, şi acest fapt e esențial, să salveze aparențele. Adică omagiind constant virtutea. Prezența în experiență a unui viciu moral constitutiv tuturor operațiilor eficiente ale inteligenței este constant orientată de indicațiile unei virtuți regulative – prezentă ca putere, absentă ca prezență. Principiul constitutiv în baza căruia funcționează statul-providență (orientat de generoasele valori regulative ale egalității şi justiției sociale)[569] este invidia – acel tip de invidie a cărei sociologie filozofică a fost făcută de Helmut Schoeck în *Der Neid.*[570]

Exact contrariul afirmă Rousseau, atunci cînd susține că democrația este regimul politic care corespunde cel mai bine naturii zeilor. El spune: „Dacă ar exista un popor de zei, s-ar guverna democratic. Oamenilor nu li se potriveşte un guvernămînt atît de perfect."[571] Presupoziția raționamentului lui Rousseau este aceea că democrația poate fi apărată pozitiv, spunînd că nu opinia este baza guvernării, ci, în mod propriu şi direct, adevărul, adică perfecțiunea. 'Dați-mi omul perfect', pare a spune Rousseau, 'şi vă voi construi social atît dreptatea radicală, cît şi adevărul absolut.' Toate totalitarismele pleacă de la această combinație dintre nerealismul unui ideal angelic şi realismul unei politici diabolice. Este cu totul clar că, numai prin exercitarea democrației, societatea nu poate în nici un fel intra în posesia opiniei *mai* adevărate, ci reuşeşte, eventual, doar să înlăture opiniile care apar celor mai mulți ca fiind periculoase. Nu *adevărul* este urmarea funcționării democrației, ci posibilitatea de a îngrădi efectele nefaste ale opiniilor care au încetat să mai fie populare. Democrația neputîndu-se feri de efectele nefaste ale

---

[569] Evident, egalitatea şi justiția socială vor continua să fie scopuri *indiscutabile* ale statelor moderne numai atîta timp cît statul va avea puterea economică de a fi asistențial, adică numai atîta timp cît neverosimila prosperitate economică făcută cadou societăților occidentale de capitalismul de după cel de-al doilea război mondial va mai putea fi, în genere, produsă. Fapt care depinde în mod esențial de echilibrul contradictoriu dintre libertatea neîngrădită de care are nevoie capitalismul pentru a produce bogăție şi cerințele de control impuse capitalismului de jugul statului asistențial.

[570] Helmut Schoeck, *Der Neid*, Munchen, Wien: Herbig Verlagsbuchhandlung, 1980.

[571] J: J. Rousseau, *Contractul social,* cartea III, cap. IV, p. 183.

opiniilor care sunt atît greşite, cît şi populare. Aceasta este şi limita absolută a democrației: ea nu poate ocroti societatea de acele forme de rău care întrunesc majorități confortabile. Din păcate, democrația nu poate afirma nici un adevăr: ea poate doar evita, fără convulsii majore, supraviețuirea opiniilor în mod vădit nefaste, atunci cînd acestea se întîmplă să fie respinse de majoritate. Dacă majoritatea se acomodează cu răul, iar răul se acomodează cu regimul majorității, atunci democrația e indefinit perdurabilă – şi e un regim nefast, atît pentru minoritățile tiranizate, cît şi pentru conținutul însuşi al vieții, care rămîne ireversibil inferior. Dimpotrivă, dacă răul tinde să invalideze regimul majorității, atunci sunt două posibilități: fie dispare democrația, fie dispare răul. În rezumat, democrația este regimul coabitării cu acel tip de rău care se poate acomoda unui regim de majorități schimbătoare şi care nu stîrneşte setea de plebiscit a maselor.

Argumentul împotriva definirii *pozitive* a democrației (argumentul pozitiv susține că, prin vot democratic, societatea se poate apropia progresiv de adevăr) este perfect solidar cu teoria care susține că, prin intermediul pieței libere, viciile private servesc la constituirea şi întreținerea virtuților publice. Toma d'Aquino recunoştea că dacă unele vicii nu ar fi existat, anumite invenții şi lucruri bune nu ar fi apărut niciodată.[572] Aici nu problema teodiceei interesează, ci împrejurarea că anume prin intermediul schimburilor libere şi al socializării neîngrădite răul individual ajunge, în anumite limite, să se convertească în bine public. Iată raționamentul. Răul individual este inevitabil, ține de Cădere. Este imposibil ca suma relelor individuale să dea un bine comun: nu poate rezulta, deci, nici un beneficiu reciproc din punerea laolaltă a tuturor ticăloşiilor unei comunități. Răul individual, *singur,* nu se mîntuieşte în bine. Dar dacă pentru a-şi satisface viciul arghirofiliei un om se pune pe cîştigat bani furnizînd altuia produsele de care acesta are nevoie şi este dispus să le cumpere, atunci actorii individuali rămîn fiecare cu viciile lor, dar suma tuturor acestor actori, colectivitatea, beneficiază de cîştigurile ingeniozității pe care fiecare vicios în parte, pentru a părea virtuos în ochii celorlalți, a cheltuit-o pentru a-şi satisface în mod respectabil (ori

[572] Multae utilitates impedirentur si omnia peccata districte prohiberentur. – *Summa theologiae* IIa, IIae, qu. 78i.

pentru a-şi ascunde în mod decent) viciul. Ingredientul de transmutaţie a viciilor în virtuţi, cum vedem, este libertatea economică. Or, democraţia este regimul care permite oamenilor să îşi atingă scopurile fără altă îngrădire decît limitările liber consimţite prin votul majorităţii. Permiţînd atingerea unui maxim de libertate în condiţii de consens, democraţia este singurul regim politic care permite naturii umane să îşi exercite în mod liber nu numai starea de Cădere (ceea ce nu e deloc extraordinar), ci şi condiţiile de transmutaţie a viciilor private în beneficii publice (ceea ce nu e deloc ordinar). Ecuaţia este următoarea:

$$[\text{rău+ rău}]_{\text{în condiții de nelibertate}} = [\text{rău}]_{\text{întotdeauna(cu excepția harului)}}$$
$$[\text{rău+ rău}]_{\text{în condiții de libertate}} = [\text{bine}]_{\text{uneori}}$$

Întrucît (i) natura bună a omului a fost coruptă de Cădere şi deoarece (ii) conversia viciilor în virtuţi are nevoie de socializarea libertăţii, iar (iii) democraţia este singurul regim politic care permite această socializare în gradul maxim admis de consensul majorităţii participanţilor, rezultă că numai democraţia oferă omului ocazia nu doar de a fi deplin responsabil de Căderea sa, ci, în mod radical, îi oferă şi posibilitatea de a-i diminua efectele *sociale*.[573]

[135] Din faptul că democraţia nu este *în principiu* un regim potrivit naturii zeilor (dimpotrivă, în contra lui Rousseau, se poate afirma că monarhia absolută este regimul *natural* al zeilor) rezultă, mi se pare, că natura umană corespunzătoare condiţiilor de imperfecţiune care sunt intrinseci democraţiei nu poate fi decît natura umană rezultată în urma Căderii. Sunt posibile, cred, două tipuri de

---

[573] Fireşte, sunt perfect conştient de faptul că acesta este un argument de tip 'protestant':l-a folosit Francis Bacon în *Praefatio generalis* la *Instauratio Magna* împotriva celor care, fără a ţine seama de separarea celor divine de cele omeneşti şi reiterînd trufia care a condus la Cădere, formulează proiecte cognitive menite să forţeze secretele divinităţii. Militînd în favoarea stăpînirii Naturii şi a unei reintegrări adamice a cunoaşterii (prin asumarea modestiei cognitive care e specifică ştiinţei experimentale), Bacon avea convingerea că nu cunoaşterea naturii a generat Căderea, ci dorinţa trufaşă de a stăpîni judecata binelui şi a răului *(The Great Instauration,* Preface, pp. 19-21; *cf* Frances A. Yates, „The Hermetic Tradition in Renaissance Science“, p. 267).

argumente. Unul 'slab', bazat pe argumentul lui Kant privind uzul legitim al raţiunii, şi unul 'tare', bazat pe ideea lui Mandeville că socializarea viciilor produce beneficii publice care transmută, oarecum, viciul în virtute (nu răscumpărîndu-l individual, ci mîntuindu-l colectiv).

ARGUMENTUL KANTIAN. Potrivit acestuia, democraţia arată cum poate fi limitat răul pe care îl produce în mod inevitabil Căderea omului. În orice alt sistem decît cel democratic, răul pe care îl poate face omul este mai mare. Este, în fond, argumentul lui Kant în favoarea folosirii raţiunii ca legislator al limitelor şi împotriva folosirii ei ca facultate de transcendere a lor. În capitolul intitulat „Canonul raţiunii pure“, Kant avertiza împotriva unui uzaj *pozitiv* al raţiunii şi admitea că „unicul folos al [...] raţiunii pure nu este decît negativ, căci ea nu serveşte ca *organon* pentru extinderea cunoştinţelor, ci ca disciplină pentru determinarea limitelor, şi în loc să descopere adevărul, ea nu are decît meritul modest de a preveni erorile.“[574] Este exact definiţia *corectă* a democraţiei: în loc să încerce să descopere adevărul prin procedeele majorităţii şi votului (ceea ce ar fi absurd şi împotriva raţiunii), democraţia nu îşi poate propune în *mod legitim* decît să prevină repetarea erorilor, prin înlăturarea de la putere a celor care persistă în ele. Democraţia nu are menirea de a institui binele, ci doar posibilitatea de a reduce efectele răului. Cînd se concepe pe sine ca promotor pozitiv al binelui şi adevărului, democraţia se aliază cu ideea că sursa adevărului şi binelui stă în mobilizarea poporului şi, în acest mod, se transformă într-un regim care pregăteşte servituţile şi violenţele totalitare. Numai concepută negativ poate democraţia să fie în acelaşi timp şi legitimă, şi eficientă – adică să NU sporească, prin funcţionarea ei, răul din lume. Pe scurt, rolul democraţiei nu este de-a face din fiecare votant sursa adevărului, ci de a sprijini guvernarea pe opinia acelui tip de consens involuntar pe care filozofii britanici l-au numit *common sense* şi prin care oamenii obişnuiesc să justifice *the common knowledge.* Rezultă că orice atac împotriva acestui *common sense* constituit prin convieţuirea în interiorul unei tradiţii este un atac la bazele acestui concept de democraţie în limitele raţiunii.

[574] Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 596.

ARGUMENTUL LUI MANDEVILLE arată cum se poate optimiza binele, punînd la lucru răul. „Toate aceste porniri [joase], de care toţi pretindem că ne este ruşine, sunt sprijinul cel mai mare al unei societăţi înfloritoare.“ Argumentul lui Mandeville[575] stă sau cade împreună cu presupoziţia că omul este vicios prin natură – *inevitabiliter.* El spune că, dacă omul ar fi prin natura lui virtuos, atunci o societate perfectă (bogată, industrioasă, puternică etc.) s-ar putea obţine prin simpla exercitare a virtuţii, iar viciile, unde ar exista, nu ar face decît să-i dăuneze, scăzîndu-i din bogăţie, putere etc. (fireşte, în acest caz, ar fi cu totul moral şi utilitar ca viciile să fie stîrpite, iar oamenii care le practică popriţi). Dar, argumentează Mandeville, oamenii nu caută virtutea cu aceeaşi sîrguinţă cu care fug, împinşi de pofte şi vanitate, după satisfacerea plăcerilor senzuale şi după gloria lumească. Însă „ar însemna să dai dovadă de o mare necunoaştere în treburile umane“ să îţi imaginezi că oamenii sunt împinşi în acţiunile lor de motivaţii altruiste: „a ne aştepta ca alţii să ne servească pe gratis este un lucru nerezonabil.“[576] În concluzie, spune Mandeville,[577] nu putem avea aceste două lucruri deodată: (a) înocenţa (şi virtuţile) Vîrstei de Aur şi (b) rafinamentele proprii naţiunilor industrioase; (a) eradicarea tuturor defectelor individuale şi (b) existenţa unei societăţi puternice, bogate şi complexe. De ce nu putem avea simultan şi virtutea, şi bogăţia? Pentru că societatea civilă este în întregime clădită pe interacţiunea dintre feluritele noastre dorinţe, în aşa fel încît întreaga reţea de relaţii sociale este de fapt alcătuită din serviciile reciproce pe care oamenii şi le fac unii altora, în vederea satisfacerii unor pofte şi aspiraţii ascunse. Înseamnă oare aceasta că societatea este intrinsec vicioasă şi condamnabilă? Gîndul

[575] Bernard Mandeville, Fabula *albinelor sau despre „Vicii private ca beneficii publice“,* pp.19-20. Într-alt loc, Mandeville enumeră explicit cîteva din aceste 'porniri joase' (destrăbălarea, beţia, cupiditatea), cărora le sugerează, cu multă ironie, maniera convenabilă de inserţie socială *(La Fable des Abeilles,* Deuxieme partie (1729), pp. 20-22). În acelaşi mod, egoismul, ambiţia, înfumurarea, venalitatea, poftele joase, corupţia, plăcerile de orice tip etc. vor putea şi ele să-şi găsească o cale de acomodare cu 'cele mai înalte opinii despre om pe care şi le face morala publică.

[576] *Ibidem,* pp. 21-22.

[577] Bernard Mandeville, *La Fable des Abeilles* (1714), pp. 24; 25. Vezi în special „Remarca Q“, dedicată întrebării 'ce anume conferă putere şi bogăţie unei naţiuni?' *(loc.cit,* pp. 142-153).

lui Mandeville este că omul a fost făcut pentru societate de către Providență[578] – astfel că Dumnezeu, care este atît stăpînul binelui cît şi al răului, a ales pentru om acest mod de a fi anume pentru a pune la lucru *totalitatea* naturii umane şi nu doar anumite părți ale ei. Prin urmare, omul fiind ceea ce este, nu putem pune în mod realist la baza organizării sociale *virtutea* (bună pentru a-i motiva pe îngeri – dar nu pe oameni). Dacă am pune-o, susține Mandeville, toată industria şi prosperitatea societăților umane ar înceta. – Este sensul fabulei albinelor, care, în dorința lor de a elimina viciile, au obținut de la Zeus ca în stupul lor să nu mai domnească decît cinstea: din acel moment, spune Mandeville, instituțiile publice au început să se golească, avocații nu au mai avut de lucru, oamenii bolnavi nu au mai fost îngrijiți, meşteşugurile şi cunoştințele de tip 'savoir-faire' au dispărut, puterea militară s-a ruinat, diversitatea mărfurilor s-a transformat într-o succesiune uniformă de bunuri elementare – în cele din urmă, toată măreția trecută a Stupului s-a redus la ceva care a putut încăpea într-o scorbură de copac.[579] Dacă virtutea nu e regula individuală a omului, Mandeville ne îndeamnă „să ne uităm la ce ne stă la îndemînă". Îndemn capital: îndemnul de a porni de la ce ne stă la îndemînă este piesa centrală a argumentului. Căderea, altfel spus, trebuie acceptată. La îndemînă ne stă viciul, deci trebuie să acceptăm că motorul care pune în mişcare societatea nu este virtutea, ci viciul individual. Or, spune Mandeville, tipul de societate care micşorează cel mai mult efectele rele ale ignoranței şi ale lipsei de probitate a miniştrilor ei este acela în care 'viciile oricărei persoane particulare' pot fi puse în slujba 'măririi şi fericirii lumeşti' a întregii societăți.[580] Acest lucru este posibil cu ajutorul banilor, deoarece poftele fiecăruia pot fi satisfăcute păstrîndu-le în acelaşi timp respectabilitatea prin punerea în mişcare a unor activități plătite, care au ca efect neintenționat furnizarea către alți particulari, cu totul neinteresați în ideile şi pasiunile celor de la care au pornit primele activități, a unor servicii utile societății: „orice negoț între oameni este un continuu schimb al unui lucru pentru altul". Banul este liantul social al

---

578 Mandeville, *La Fable des Abeilles* (1714), p. 53.

579 Mandeville, *La Fable des Abeilles* (1714), pp. 35-40 ("La Ruche mécontente, ou les coquins devenus honnetes", 13-24). Vezi şi *Fabula albinelor,* „Prefața", p. 19, n. 3.

580 Ibidem, p. 18.

umanității căzute, deoarece cooperarea dintre oameni nu se bazează pe bunăvoință şi dezinteres (cum vrea partida virtuții, susținută de 'progresişti'), ci pe egoismui față de *propria* bunăstare şi pe setea de satisfacție *individuală* a fiecăruia.[581]

[136] De ce e bună democrația? Pentru că impune o agendă unanimă? Matematica o face mai bine cu genii, decît cu vot universal. Democrația e bună deoarece face posibilă o soluție cognitivă mai performantă la problema progresului social. Cognitiv, instituțiile se fac mai bine cu indivizi, de îndată ce acestea deja există. Însă progresul social al instituțiilor se face mai bine cu populații democratice, adică prin populații care oferă o diversitate mare de opinii libere (prin punerea spontană la lucru a ceea ce Hayek numea *dispersed knowledge).* Prin acest argument se vede că singura valoare a populațiilor democratice stă în libertatea opiniilor pe care le pot susține ori critica şi în libertatea nestînjenită de acțiune a indivizilor care le compun. „De ce democrația?“, se întreba Lordul Acton. Deoarece, argumentează el, „democrația înseamnă libertate acordată maselor. Acolo unde nu există o democrație puternică, libertatea e înăbuşită“[582]. Dacă democrația pierde capacitatea de a asigura libertatea, ea devine, cognitiv vorbind, inutilă.

Democrația este de preferat pentru că asigură o protecție mai bună a demnității individuale; pentru că oferă mijloace de a cunoaşte ori de a mobiliza prin acțiune ceea ce, cu mijloace nedemocratice, nu poate fi nici cunoscut, nici mobilizat în acțiune.

[137] Eroarea celor care îşi imaginează că pot diminua arbitrarul puterii prin lărgirea bazei ei (cu argumentul stupid că poporul nu se poate auto-tiraniza). Ei cred că problema arbitrarului puterii ține de faptul că puterea aparținea puținora şi că, odată multiplicați deținătorii de putere, arbitrarul va diminua. Presupoziția este că poporul nu îşi poate face rău sieşi. Or, ce se vede? Guvernarea celor puțini era limitată de numeroasele privilegii pe care aceştia le acordaseră corpurilor constituite ale societății şi în numele cărora, de fapt,

---

[581] Comentariul editorilor la pasajul citat din Mandeville (p. 22, n. 8). Vezi şi F. A. Hayek, „Dr Bernard Mandeville“, pp. 249-266.

[582] Selected Writings of Lord Acton, Vol. III, p. 549.

conduceau. Cînd s-a trecut la democrație, toate aceste privilegii (i.e., libertăți) au dispărut, o dată cu corpurile constituite (desființarea corpurilor intermediare constituind condițiile prealabile de existență ale corpului social omogen şi atomic, specific democrațiilor)[583]. Astfel că s-a ajuns la situația ca puterile deținute de democrația modernă să fie mult mai mari decît cele deținute vreodată de un monarh, deoarece s-a crezut că atunci cînd puterea revine majorității este inutil să se mai limiteze puterea guvernului.[584] Dacă între monarh şi individ se aflau corpurile constituite, între puterea absolută a acestuia şi puterea supusului său se aflau libertățile şi privilegiile garantate acestora de monarh. În democrație, între stat şi individ se află doar masele, care sunt amorfe. Raportul dintre puterile de care dispune statul democratic modern şi cele de care dispunea o monarhie feudală, este cam acelaşi cu raportul dintre distrugerile provocate de războaiele democratice şi cele provocate de războaiele monarhice.[585] Fireşte, răul nu stă în principiul democratic al succesiunii puterii şi al reprezentativității populare, ci în concepția naivă că o democrație totală (suveranitate populară absolută) trebuie să aibă un guvern nelimitat. Or, pentru un liberal, care consideră că nimeni nu este îndreptățit să dețină o putere nelimitată,[586] răul cel mai mare este

[583] Louis de Bonald scria: „Monarhia recunoaşte instinctiv societatea şi grupurile constituite în sînul ei, pe cînd democrația caută tot timpul să le înlăture", iar Irving Babbit vedea în democrație un „imperialism" împotriva diversității sociale, care trebuie adusă la numitorul comun al egalitarismului uniform. Despre „grupurile şi comunitățile sociale intermediare între individ şi puterea politică", vezi Nisbet, *Conservatorismul,* capitolul „Autoritate şi putere", pp. 59-72 (în special pp. 60-64; 67-69; dar şi pp. 74 sq.).

[584] Friedrich A. Hayek, „De ce nu sunt conservator", § 3, în: Constitutia libertății, p. 409.

[585] Erik von Kühnelt-Leddihn, „Monarchy and War" (acest text a fost scris în 1999, fiind ultimul redactat de Kühnelt-Leddihn, care nu a mai apucat să îl prezinte la Conferința de la Seul). Şi Georges Bernanos credea că armatele de conscripție reprezintă un mare recul al civilizației şi că extinderea recrutării la întregul corp social înseamnă să permiți unui rău local (războaiele monarhice) să devină în mod legal şi obligatoriu un rău universal, monstruos şi obligatoriu pentru toți – înseamnă să transformi un război de capriciu într-un război cu necesitate total *(La France contre les robots,* Ch. III, în special pp. 36-43).

[586] Pericolul nu este acela că o anumită clasă nu este capabilă să guverneze. Nici o clasă nu este pregătită să guverneze. Un regim al libertății tinde să desființeze domnia rasei asupra rasei, a religiei asupra religiei, a clasei asupra clasei" (Lord Acton, *Letters of Lord Acton to Mary Gladstone,*

întotdeauna guvernămîntul nelimitat.[587] „Nu cine guvernează", conchide Hayek, „ci ce anume este guvernul îndreptățit să facă – aceasta mi se pare problema esențială." Ca soluție politică la problema libertății, democrația este incompletă. Ea are un principiu univoc pentru a determina cine poate guverna (cei care ştiu să se facă aleşi de către corpul electoral), dar nu posedă unul pentru a limita guvernarea.

Rolul jucat în degradarea democrației clasice (care consta în delegarea întregii puteri unor reprezentanți aleşi) de multiplicarea agențiilor guvernamentale *numite* de puterea executivă. Acelaşi lucru, în accentuarea fărîmițării sociale, prin crearea unor noi dependențe financiare de către o putere care nu poate fi controlată.

[138] Democrația = vot egal, universal. Aristocrația = vot inegal şi ierarhic. Fireşte, într-o societate de masă, ca a noastră, mai bună este democrația. Dar unde este adevărul?

Sistemul electoral nu pune problema adevărului. E clar, votul e egal, deci mă include şi pe mine, asta e minunat, dar votăm în *ce* scop? Pentru a-i putea schimba fără vărsare de sînge şi convulsii sociale pe conducători (Popper)? E foarte important, dar asta e tot? Nu trebuie să-mi pun problema adevărului, adică să îi aleg pe cei mai buni? E clar că punctul de vedere susținut de Popper respinge categoric filozofiile politice care stau sub semnul întrebării „cine trebuie să conducă?", care implică în mod necesar un răspuns de tipul „cei mai buni". Acest tip de întrebare însă nu poate fi ocolit, atîta vreme cît mai credem că există o pluralitate a valorilor. De îndată ce democrația îşi pune problema alegerii celor mai buni, democrația-ca-tehnică-de-evitare-a-conflictelor se confruntă cu problema adevărului, care nu mai poate fi rezolvată printr-o simplă tehnică electorală, deoarece adevărul nu se votează – el se acceptă, fie prin demonstrație, fie prin revelație. Democrații de strictă observanță ar trebui să recunoască faptul elementar că adevărul nu poate fi descoperit prin vot, ci numai prin tehnici care exclud marele număr şi presupun modalități de selecționare bazate pe excelență. Altfel spus, democrația

---

de. H. Paul, London, 1913, p. 73; – *apud* Hayek, *Constituția libertății,* pp. 408 sq.).

[587] Friedrich A. Hayek, „De ce nu sunt conservator", § 3*, loc.cit.* p. 408.

care îşi pune problema firească a selecţionării celor mai buni este obligată să recurgă la tehnici aristocratice de selecţionare şi, astfel, să limiteze universalitatea votului universal şi egal. Se ştie foarte bine că prin democraţie niciodată nu sunt aleşi cei mai buni, ba, uneori, chiar dimpotrivă: întrebat pe cine doreşte să graţieze, 'poporul suveran' l-a ales pe Barabas şi l-a abandonat pe Iisus. Schimbarea fără convulsii sociale a conducătorilor este într-adevăr sarcina democraţiei. Dar identificarea excelenţei cade în sarcina sistemului de tip aristocratic, bazat pe tradiţie, spirit de castă şi ereditate. Divertismentul şi distracţia sunt democratice. Cultura şi discernămîntul sunt aristocratice – acestea sunt, în esenţă, fenomene de clasă, care nu pot fi obţinute prin criterii de selecţie democratice.

Pentru democraţie esenţială este ideea reprezentării, pe care, dacă am abandona-o, am recădea în barbarie. Reprezentarea şi parlamentul sunt ideile politice cele mai preţioase ale modernităţii. Dificultatea ţine însă de modul în care este obţinută reprezentarea. Sistemul electoral ideal ar fi acela capabil să combine virtuţile democraţiei (chemarea tuturor la actul politic) cu exigenţele aristocraţiei (alegerea celor mai buni). În folosul societăţii, votul universal trebuie, prin urmare, limitat: dar nu prin restrîngerea dreptului de a vota, ci prin calificarea voturilor. Deocamdată, singura formă de calificare a voturilor (adică de restrîngere a democraţiei universale) a fost întreprinsă de ideologia corectitudinii politice, prin reintroducerea vechii practici a cotelor de participare (*affirmative action*) discriminare pozitivă.

Este o cale inacceptabilă, deoarece reintroduce în justiţia individualistă a lumii moderne (o faptă, *un* făptaş) principiul arhaic al pedepsirii urmaşilor pentru vina strămoşilor (la vechii evrei, de pildă, responsabilitatea colectivă era transmisă ereditar, astfel încît copiii puteau fi pedepsiţi pentru păcatele părinţilor pînă la a patra ori a zecea generaţie)[588].

[588] „Domnul Dumnezeul tău, care pedepseşte fărădelegea părinţilor în copii pînă la al treilea şi la al patrulea neam“ *(Ieşirea* 20, 5; 34, *7; Numerii* 14,18; *Deuteronomul 5, 9).* „Copilul din flori să nu intre în obştia Domnului nici măcar la al zecilea neam' *(Deuteronomul 23,* 3).

[139] Există două puteri masive şi redutabile în lumea modernă: puterea statului (această „cea mai rece dintre fiare“[589]) şi puterea masei (această cea mai arbitrară dintre puteri)[590]. În democraţia modernă, ambele sunt cuplate, şi anume în mod nelimitat. – Iată ce face atît de neliniştitoare democraţia recentă, care e din ce în ce mai lipsită de frîna moderatoare a tradiţionalului spirit liberal.

[140] Se spune că ţine de esenţa puterii să tindă spre absolut şi perdurabilitate indefinită. Puterea tinde să corupă, spusese lordul Acton,[591] iar puterea absolută corupe în mod absolut.

Cine are putere, doreşte încă mai multă, iar mult nu înseamnă niciodată destul, cînd e vorba de putere. Regula puterii este mai mult timp, în cît mai mare cantitate. De ce? Puterea nu poate fi înţeleasă adecvat decît prin referire la principiul puterii creaţiei lui Dumnezeu. Dumnezeu creează *ex nihilo,* ceea ce înseamnă că fără puterea sa egală şi permanentă totul s-ar reîntoarce în neant, în aceeaşi fracţiune de secundă în care Dumnezeu şi-ar retrage puterea. Puterea creaţiei este, simultan, puterea subzistenţei, puterea menţinerii în existenţă. Pentru Descartes şi tot secolul al XVII-lea a cunoaşte însemna a şti cum poate fi făcut. Dînd deoparte ideea mecanismului (orice existent este un mecanism), rămîne esenţa concepţiei despre cunoaştere a

---

[589] „Staat heißt das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Luge kriecht aus seinem Munde:‚Ich, der Staat, bin das Volk'.“ (Nietzsche, *Also sprach Zarathustra,* Erster Theil, „Die Reden Zarathustra's: Vom neuen Götzen“ *(Nietzsche's Werke,* Band VI, p. 69).

[590] „Aparţine masei orice individ care nu-şi atribuie valori [...], ci se simte *ca toată lumea* [...]. Inovaţiile politice din ultimii ani nu înseamnă altceva decît dominarea exercitată de mase. [...] Secolului trecut îi revin [...] gloria şi responsabilitatea de a fi dat drumul marilor mulţimi pe suprafeţele istoriei. [...] Revolta maselor nu este altceva decît ceea ce Rathenau numea 'invazia verticală a barbarilor'“ (Ortega *y* Gasset, *Revolta maselor,* pp. 44 sq.; 47; 78; 79).

[591] „Power tends to corrupt and the absolute power corrupts absolutely.“ Această frază nu este un aforism, cum cel mai adesea se crede, ci este parte dintr-un argument mai larg, în care Acton susţine că oamenii mari ai istoriei nu trebuie judecaţi după standarde mai indulgente decît oamenii obişnuiţi, deoarece „Great men are almost always bad men, even when they exercise influence and not authority: still more when you superadd the tendency or the certainty of corruption by authority. There is no worse heresy than that the office sanctifies the holder of it" *(Selected Writings of Lord Acton,* vol. II, p. 383).

secolului al XVII-lea, care este legătura dintre a cunoaşte şi a putea face. Cunoaşte un lucru numai cine ştie cum poate fi acesta făcut: de cunoscut în mod absolut cunoaşte numai cine poate crea în mod absolut, adică numai Dumnezeu. Aceasta este esenţa puterii. Puterea, fiind putere de a crea, nu poate fi decît absolută. In noţiunea puterii politice gîndite de secolul al XVII-lea – secol care a secularizat tot ceea ce, în Dumnezeu, a putut fi transpus în conţinut politic – a fost inevitabil cuprins şi principiul creaţiei ca putere a lui Dumnezeu. De aceea, puterea politică, aşa cum o înţelegem noi – ca putere a celui care poate decide în mod absolut de vieţile altora –, trebuie să fie cît mai multă şi tot mai mult timp. Legea puterii este menţinerea ei, indefinită. Odată retrasă, totul se năruie – tot aşa cum, dacă Dumnezeu ar înceta să menţină creaţia în fiinţă, aceasta s-ar prăbuşi instantaneu în neant. Neantul politicii este imposibilitatea de a mai avea putere. În *politic* intră numai cine are putere. Or, cum puterea este întotdeauna acordată de ceilalţi, a nu le mai inspira acestora sentimentul că este natural şi inevitabil să-ţi acorde puterea înseamnă, de fapt, a nu mai exista din punct de vedere politic: a te reîntoarce în neant. A nu mai avea puterea înseamnă a înceta să mai exişti – politic vorbind, adică în sens teologic. Din acest motiv, veritabila limită a puterii este imposibilitatea de a o mai spori. Puterea politică constă numai şi numai în creşterea puterii.

Subordonată puterii politice prin tratatele de la Münster şi Osnabrück (pacea Westfalică),[592] religia şi-a luat subreptice revanşa

[592] Singura persoană care a protestat public împotriva păcii Westfalice a fost Inocenţiu al X-lea, prin scrisoarea papală *Zelo domus Dei* din 26 noiembrie 1648. Papa s-a plîns că Împăratul a negociat şi cedat lucruri care, deşi îi stăteau în putere, nu îi aparţineau de drept, că bunurile Bisericii au fost acordate ereticilor pentru perpetuitate şi că ereticilor li s-a acordat libertatea de a adora lucruri false: în fond, Papa a avertizat că s-a încheiat o pace îndreptată împotriva tuturor legilor canonice, încheiată în dispreţul tuturor conciliilor şi în pofida tuturor concordatelor. – Vezi G. L. Mosse, „Changes in Religious Thought“, p. 186. Stephen Toulmin observa că naţionalizarea bisericilor, ca urmare a noului echilibru politico-religios sancţionat prin pacea Westfalică, a însemnat sfîrşitul autorităţii morale a unei ierarhii trans-naţionale de clerici savanţi asupra unor lideri politici esenţialmente necultivaţi *(Cosmopolis, p.* 91). Iată şi o definiţie plastică a instrumentului cultural de care uza această „ierarhie transnaţională de clerici savanţi“: „Scolastica – doctrină a unui Stat universal catolic a cărui constituţie sunt Summae-le, a

asupra politicului, făcîndu-l de negîndit în afara categoriilor ei. Orice veritabilă filozofie politică a modernității – una care să nu poată fi redusă la politologie – este cu necesitate *o teologie politică*.[593]

[141] Într-o recenzie din 1946,[594] Koyré găsea că „știința istorică este incapabilă să formuleze o teorie unitară şi globală a evoluției istorice", argumentînd că marile construcții de filozofie a istoriei propuse de Augustin, Bossuet, Condorcet sau Herder, Hegel, Auguste Comte ori Marx, nu sunt decît metaistorii, adică „des théodicées ou anthropodicées". Acesta este punctul de vedere corect, nu cel, superficial, al postmodernilor care îşi imaginează că posibilitatea a ceea ce ei numesc „metanarațiuni" ține de altceva decît de raportul omului cu Dumnezeu. Pentru o lume care l-a cunoscut pe Dumnezeu, toate erorile nu pot fi *decît* consecințe ale uitării lui Dumnezeu.

[142] SURSA PUTERII ESTE REDUCEREA SUPERIORULUI LA INFERIOR. A explica superiorul prin inferior înseamnă, potrivit Sf. Toma,[595] să încalci ordinea naturii – care subordonează celor superioare lucrurile inferioare. Ce se întîmplă însă cînd pui superiorul în termeni de inferior? Înseamnă, metaforic vorbind, să eliberezi o 'energie', cea care, asemeni energiei de legătură în cazul nucleelor

---

cărui enciclopedie sunt catedralele şi a cărui capitală este universitatea din Paris" (Umberto Eco, *Arta şi frumosul în estetica medievală, p.* 192).

[593] Dincolo de prestigiul acordat acestei sintagme de teza lui Schmitt privind originea filozofiei politice în noțiuni teologice secularizate (Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,*1922; *Politische Theologie,II: Die Legende von der Erledigung jeder politischen Theologie,*1969), nu trebuie să uităm că Edmund Burke îi desemna pe *les philosophes,* pe iacobini, pe birocrații şi legiuitorii „noului sistem' ieşit din Revoluția Franceză şi pe liberalii englezi de genul lui Thomas Paine ori a doctorului Richard Price prin expresiile „literary caballers", „political theologians, and theological politicians" *(Reflections,* p. 93). Şi în vocațiile profesionale modernitatea inversează tradiția, cum ne aminteşte Etienne Gilson, fără a trage însă consecințele pe care Schmitt, cu un curaj intelectual apreciabil mai mare, a ştiut să le tragă: „Si le moyen âge abonde en théologiens philosophes, le monde moderne n'a jamais manqué de philosophes théologiens" *(La Philosophie au Moyen Âge,* p. 759).

[594] Al. Koyré, „Philosophie de l'histoire", *Europe,* sept.1946, pp.107-117 *(apud E.* Coumet, „La révolution scientifique introuvable? ", pp. 510-511).

[595] Summa contra Gentiles, III, 99, 8.

atomice, este eliberată atunci cînd entitatea complexă este scindată în părți componente, mai puțin complexe. Pentru ca inferiorul să participe – legat-de şi subordonat-în – la ceva de un ordin superior, trebuie ca inferiorul să fie ținut laolaltă de o putere. Această putere este în întregime dată de superior şi menține inferiorul agregat în ceva de ordinul superiorului. Ei bine, cînd ceva superior este explicat ca o agregare de lucruri inferioare, atunci esența superiorului este complet tradusă în termeni de putere şi de întrebuințare – căci puterea pretinde să fie întrebuințată. Ea conține *trebuie-le* imperativ, necesitatea internă a punerii în mişcare. Puterea lucrurilor este *exploziv* eliberată ori de cîte ori omul reuşeşte să le reducă ființa la o explicație de tip manipulativ, atunci cînd omul pune lumea în termeni de explicație reducționistă (de tip 'întregul este suma părților sale').

Evident, aici este o contradicție. Omul explică fără rest orice întreg prin suma părților sale; în acelaşi timp, puterea pe care o dobîndeşte omul se trage *integral* din aceea că nici un întreg nu este suma părților sale. Or, tocmai aceasta este partea extraordinară: contradicția de care vorbesc exprimă faptul că, prin ea, avem aici o dovadă a ordinii ei ierarhice (în care, în mod cît se poate de natural, exact aşa cum spunea şi Sf. Toma, superiorul NU poate fi subordonat inferiorului) obținută prin negarea faptului că ar exista o astfel de ordine. Ceea ce, fără greş, aminteşte vorba atribuită de Montherlant lui Claudel: „Sfîntul se roagă cu rugăciunea sa, iar păcătosul se roagă cu păcatul său.“

Ar mai fi de adăugat faptul că sursa ierarhiei, a ceea ce numim superior şi inferior, este conştiința, cea despre care părintele Scrima[596] spunea că este 'singurul şi enigmaticul adversar al puterii', cea care îi permite omului să formuleze judecățile de discernămînt recomandate în Evanghelie, de tipul 'da, da', 'nu, nu'. Scopul puterii care reduce superiorul la inferior – puterea rezultată din punerea în *Ge-Stell* a tuturor principiilor de nivelare şi egalizare – este să impună omului o definiție a naturii sale care neagă însăşi posibilitatea judecăților de discernămînt, pe motiv că judecata de discernămînt este o judecată de discriminare. Astfel, definit prin negarea conştiinței sale, omul devine incapabil de ierarhizare şi, din acest moment, domnia puterii care a reuşit deja să convertească orice superior la inferior este, substanțial,

[596] André Scrima, *Timpul Rugului Aprins, p.*177 (ediția a doua, revăzută, p. 161).

asigurată. Aceasta a fost, principial vorbind, tehnica de reeducare din închisorile comuniste.

[143] James Madison[597] susținea că prima sarcină a oricărei guvernări este să protejeze facultățile umane – prin care înțelegea diversitatea capacităților noastre de a fi ori de a dobîndi ceva. Or, de ce i se părea atît de important lui Madison „protecția capacităților diferite şi inegale "? Deoarece, susținea el, „drepturile de proprietate îşi au originea în diversitatea capacităților omeneşti", iar protecția proprietății constituie prima rațiune de a exista a guvernării. Astfel, diferitele interese şi partide rezultă din diviziunea socială, care provine la rîndul ei din dispoziția diferită a sentimentelor şi viziunilor oamenilor, care sunt influențați în felurite moduri de ceea ce au şi posedă, iar ceea ce reuşesc să posede depinde de capacitatea acestora de a dobîndi, capacitate divers şi inegal distribuită.

Acum. Să ne gîndim că între facultățile noastre normale este şi facultatea de a crede. Potrivit unei anumite tradiții, suportul capacității noastre de a crede în incorporal şi în invizibil este oferit de ceea ce Paracelsus numea *ymaginatio vera* (pe care o distingea în mod tranşant de arbitrarul fanteziei: „Fantezia nu este *Imaginatio",* spunea el, „ci o piatră de poticnire pentru nebuni")[598]. Deoarece, în lumea creaturală, nici un om nu poate să *fie* ceva decît prin intermediul unei *posesii,* facultatea credinței este bazată, în fond, pe capacitatea 'imaginației adevărate' de a furniza 'imagini ale transcendenței'. Dacă nu posedăm astfel de 'imagini', atunci facultatea numită *ymaginatio vera* este alterată sau a fost, cumva, alterată prin constrîngere exterioară, iar suportul credinței este, în acest caz, nul. În termenii lui Madison, am putea reformula că nu există credință acolo unde nu există *protecția* facultății de a genera 'imagini ale transcendenței' –- iar această protecție cade, ca în cazul oricăror „different an unequal faculties of acquiring property", în sarcina guvernării. Iată sensul în care statul modern, discriminînd pe urmele modernității *împotriva* celor invizibile şi incorporale şi admițînd ca valabile numai considerațiile legate de cele vizibile şi corporale, eşuează în sarcina sa

[597] *The Federalist,* No. 10 (James Madison), p. 50, col. 1.
[598] Paracelsus, Ein ander Erklärung der Gesammten Astronomey (apud Koyré, Mystiques, spirituels, alchimistes, p. 97, n. 1).

firească de a ocroti diversitatea facultăților umane. Capacitatea naturală a omului normal de a fi în contact cu lumile invizibile şi incorporale a fost grav şi sistematic inhibată de complezența modernității iluministe față de ferocitățile ideologice ale spiritului antireligios şi, cel mai adesea, anticreştin. Drept urmare, proprietatea umană care îşi găseşte suportul în această facultate interzisă s-a trezit samavolnic confiscată şi pusă sub obroc. Ar suporta oare cineva, azi, fără infinite proteste, confiscarea şi interzicerea proprietății sale vizibile şi corporale? În lumea liberă, cu siguranță nu. Singura poftă care animă comunitatea națională şi care găseşte oricînd sprijin la comunitatea internațională este setea după achiziția de *corpuri:* pofta de corpuri e înțeleasă, iar privarea de ele e compătimită ori, atunci cînd e impusă, stîrneşte singura noastră indignare *morală* autentică. Instinctele noastre morale, care nu sunt, fireşte, corporale, mai pot fi azi trezite la viață doar de pasiunea pentru dobîndirea şi posesia lucrurilor corporale.[599] Căci libertatea lumii libere se referă, din păcate, *numai* la proprietățile vizibile şi corporale: cele incorporale şi invizibile, dacă nu cumva admit vreo interpretare materialistă, sunt excluse ca himere avînd drept sălaş legitim numai domeniul privat – noaptea, în rînd cu poluțiile. Dumnezeu, ca şi visele (ori coşmarurile), numai acasă şi în mod involuntar: „mi-a scăpat", „a fost ceva involuntar", „o să-mi treacă". Ce om *serios* mai poate azi pomeni numele lui Dumnezeu atunci cînd se discută lucruri *serioase?* Afacerile, puterea, posesia de bunuri materiale. Referința la Dumnezeu, azi, aruncă o umbră suspectă asupra celui care o face. Dacă te referi la Dumnezeu în public, te compromiți – numai copiii,

[599] Relația dintre vizibil şi invizibil este asemeni relației dintre proprietatea asupra corpurilor spațiale şi proprietatea asupra întinderilor temporale. Toți suntem vigilenți cu *spațialitatea* trupului nostru, dar suntem irațional de generoşi cu *timpul* asociat acestei întinderi. Spațiul, îl păstrăm cu gelozie *numai* pentru noi, timpul – îl dăruim cui se nimereşte. Cu perspicacitatea-i cunoscută, Seneca vorbea de această uluitoare 'orbire omenească': „Sunt oameni care nu îngăduie cu nici un chip ca proprietățile lor să fie ocupate de cineva şi, dacă există cea mai mică neînțelegere în legătură cu mărimea hotarelor, recurg la pietre şi la arme. Îngăduie în schimb, altora, să se amestece în viața lor, ei singuri aducînd pe viitorii lor proprietari. Nu se găseşte nimeni care să vrea să-şi împartă banul: toți însă îşi împart viața, şi la cît mai mulți! Sunt zgîrciți cînd trebuie să-şi păzească averea; dacă e vorba să-şi piardă timpul, sunt risipitori cu singurul bun cu care ar trebui, de fapt, să se arate zgîrciți" *(De brevitate vitae,* III, 1, p. 44).

iresponsabilii şi fundamentaliştii mai fac astăzi aşa ceva. Omul serios vorbeşte numai despre lucrurile palpabile, despre corpuri, despre lucrurile care pot fi prinse, cuprinse, apucate – despre *apucături.*

Ca şi în cazul nebuniei de a fi ahtiați de posesia bunurilor materiale şi cu totul risipitori în privința timpului propriu, uşurința omului modern de a abandona acel tip de proprietate care ține de revelarea Invizibilului este unul din fenomenele cele mai întristătoare ale modernității, şi tipică nebunilor de care vorbeşte *Psalmul* 13: „Zis-a cel nebun în inima sa: «Nu este Dumnezeu!» Stricatu-s-au oamenii şi urîți s-au făcut întru îndeletnicirile lor. Nu este cel ce face bunătate, nu este pînă la unul."

[144] Colonizarea dimensiunilor existenței omeneşti. Amenajarea teritoriului (arhitectură, urbanistică, mobilier etc.) şi a timpului (distracția, programul, orarul, angajamentele, *rendez-vous*-urile etc.). Unde este conținutul propriu-zis al vieții? Totul a fost deja amenajat. Cînd omul descoperă în viața lui un rest neamenajat, disperă, are angoase, cere ajutor – caută distragerea de la gol, resimțită ca lipsă a amenajării, prin distracție. Ne protejăm de lucrurile profunde în două feluri: ori declarîndu-le absurde ori considerînd că sunt triviale. În absurditate ori banalitate îngropăm orice ne-ar putea strica echilibrul. Acest lucru fusese deja perfect înțeles de Pascal. Civilizația înseamnă saturarea cu amenajări spațiale şi temporale a întregii vieți. De la încadrarea corporalității noastre în spațiu (hainele, camera, apartamentul, casa, imobilul, cartierul, oraşul, țara, lumea), pînă la completa ocupare a timpului prin amenajări profitabile (de care beneficiază aspectul nostru spațial, corpul) şi distractive (de care beneficiază aspectul nostru temporal, 'petrecerea timpului').

Ne cedăm atît de uşor timpul, deoarece modul în care noi înțelegem 'viața plină' implică umplerea completă a timpului de care dispunem. Că viața are sens înseamnă, pentru noi, că ne putem umple după plac timpul liber: distracția şi libertatea de a o manevra *ab libitum* reprezintă azi singurul conținut al unei 'vieți pline'. La fel şi cu accentul obsesiv pus de achiziționarea de bunuri pe amenajarea cît mai fără rest a spațiului pe care îl ocupăm. Din final, sensul vieții a devenit sinonim cu amenajarea şi umplerea vieții. Punerea vieții ca la vitrină şi umplerea timpului cu momente agreabile, 'imortalizate' pe

peliculă ori în albume, reprezintă, pentru noi, ilustrarea unei vieți împlinite. Valoarea, din finală, a ajuns să fie strict instrumentală – consecință a realizării unor proiecte de amenajare spațială şi de umplere temporală.

Aceasta înseamnă că spiritul tehnicii ne-a colonizat şi modul în care ne gîndim viața. După ce valorile şi-au pierdut intemporalitatea[600], ele nu mai pot pretinde, pentru ele, dreptul de a nu fi abordate ca instrumente tehnice ale amenajării şi umplerii. Un artefact amenajat şi umplut: uzat, folosit, întrebuințat, datat – asta a devenit omul.

[145] Care este scopul vieții noastre? Dacă este munca, atunci trebuie să ne luptăm să muncim. Dacă este altul, atunci munca va fi întotdeauna subordonată obținerii veritabilului scop. Atitudinea *workaholic,* religia aflării în treabă, mistica datului în brînci – tipică pentru pierderea direcției. Muncesc ca să fac bani, iar banii mi-i doresc pentru a mă putea scuti de obsesia obținerii lor. Banii nu pot fi, pentru orice minte sănătoasă, decît un mijloc pentru a-i depăşi. Posesia lor ar trebui să anuleze nevoia de a-i mai procura în continuare. În obsesia feministelor că trebuie să fie egale cu bărbatul, stă la pîndă, anxioasă şi nesatisfăcută, ideea că trebuie să cîştige dreptul de a munci ca un bărbat (nu doar pentru a cîştiga bani cît un bărbat, ci pentru *a poseda* activitățile unui bărbat). Evident, aici este o rătăcire. Scopurile sunt uitate, iar în lipsă de scopuri mijloacele sunt forțate să devină scopuri. Munca, înțeleasă ca foame invertită de a pune scopurile în slujba mijloacelor, devine o obsesie nevrotică.

În româneşte există două cuvinte pentru a desemna activitatea producătoare de bunuri: a munci şi a lucra. Deosebirea vine din aceea că lucratul are drept rezultat o lucrare, în timp ce munca nu poate avea drept rezultat, în limbă, decît o altă muncă. Prin muncă nu ieşi din necesitatea de a munci, în timp ce prin lucru ieşi, o dată cu lucrul. 'Muncă' vine dintr-un cuvînt maghiar care înseamnă 'chin'. A munci este acelaşi lucru cu a te chinui. A lucra este acelaşi lucru cu a fi în lucrare. Principial lipsită de posibilitatea de a avea un rezultat care să

---

[600] Fapt deja semnalat în 1939 de Gabriel Marcel, în prefața la ediția franceză a cărții lui J. Huizenga, *Incertitudes:* Essai *de diagnostic du mal dont souffre notre temps* (“Préface“, p. 6).

îi pună capăt qua 'chin', munca nu reuşeşte să pună omul în activitatea propriei sale transformări, în timp ce lucrarea, avînd drept rezultat natural lucrul, antrenează omul în activitatea unei autofăuriri interioare, simultană angajării sale în crearea de bunuri exterioare. De aceea, scopul muncii este reluarea ei indefinită, de la capăt, ca activitate principial lipsită de măsură. Ea nu poate fi epuizată, ea îşi epuizează subiecții. Scopul lucrării este încheierea ei, odată lucrul realizat, şi menținerea omului în situația de a fi în lucrare.

[146] Într-un discurs parlamentar ținut în marginea unui proiect de lege referitor la sacrilegiu, Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845) făcea următoarea deosebire între soarta societăților şi destinul oamenilor: „Societățile umane se nasc, trăiesc şi mor pe pămînt; aici se împlinesc destinele lor... dar ele nu cuprind în întregime omul. După ce s-a angajat în societate, omului îi rămîne cea mai nobilă parte din el însuşi, el păstrîndu-şi acele mărețe facultăți prin care se înalță la Dumnezeu, la o viață viitoare, la bunuri necunoscute dintr-o lume invizibilă... Ca persoane individuale şi identice, ca adevărate ființe înzestrate cu nemurire, noi avem un destin diferit de cel al statelor.“[601] Pentru orice filozofie politică demnă de acest nume, adevărul capital al deosebirii dintre soarta societăților şi destinul omului nu poate fi îndeajuns subliniat. Nu putem vorbi de asocierea civilă a oamenilor independent de dimensiunea lor eternă, ca şi cum soarta unor suflete nemuritoare ar fi secundară în raport cu istoria lucrurilor trecătoare făurite de acestea, iar destinele lor s-ar epuiza în succesul ori eşecul tipului de asociere civilă studiat. Aşa cum spunea şi Michael Oakeshott, nu există filozofie politică în afara gîndirii care se apleacă asupra raportului dintre asocierea civilă şi eternitate. Şi totuşi, astăzi exact contrariul trece drept adevărat: respectabilitatea reflecției politice atîrnă de eliminarea din discurs a oricărei referințe la dimensiunea eternă a ființei umane. Ştiințific, ca peste tot în modernitate, înseamnă „Totul fără Dumnezeu; nimic cu Dumnezeu“.

Pentru liberalism, în mult mai mare măsură decît pentru filozofiile colectiviste (care sunt panteisme abia mascate, sisteme pur imanentiste), necesitatea postulării unei dimensiuni eterne a omului

---

[601] Acest superb citat din Royer-Collard este reprodus de François Guizot în lucrarea *Istoria civilizației în Europa,* p. 35.

este de o importanță vitală, deoarece, în ultimă instanță, individualismul nu este justificat decît dacă oamenii, luați individual, au şi alt destin decît cel al statelor ai căror cetățeni sunt. Liberalismul stă sau cade cu afirmația „omul este nemuritor". Dacă destinul oamenilor se confundă cu acela al colectivităților din care fac parte, atunci societatea este mai importantă decît individul, iar țelul suprem şi ultim al omului este acela de a fi cetățean, adică de a servi abnegat tipul de asociere civilă pentru care optează, pe care a moştenit-o sau la care este părtaş. Dacă sufletul individual este muritor, atunci singurul sens cu putință nu poate depăşi istoria şi el aparține în mod fatal colectivităților: aceasta deoarece singura brumă de sens care poate fi asociată vieții umane este asignabilă numai lucrurilor care durează cît de cît – or, istoric vorbind, durabile sunt doar colectivitățile, nu indivizii.

Raționamentul colectivist este următorul: sens nu poate avea decît ceea ce durează; indivizii durează mai puțin decît societățile; deci societățile sunt mai importante decît indivizii. Pentru ca argumentul individualist să triumfe, trebuie ca individul să supraviețuiască cumva societății, să fie, într-un plan diferit de al ei, mai important decît ea. Individualismul stă sau cade împreună cu afirmarea separației dintre planul pur imanent al societății şi unul aflat în transcendența ei, în care îşi află el, în mod ultim, întemeierea. În termeni pur imanenți, dacă specia durează mai mult decît individul, atunci e mai importantă. Nici o filozofie politică nu poate depăşi colectivismul, dacă lumea e lipsită de transcendență.

În sens strict, teoria cetățeniei absolute (sensul suprem este să fii cetățean) şi teoria statului total (sensul suprem este statul) sunt, în premisele lor, identice. Premisa este: dacă Dumnezeu nu există (i.e., sufletul nu este nemuritor), atunci individul e menit să servească societatea, iar finalitatea vieții individuale este dăinuirea în timp a vieții colective.

CONCLUZIE. Individualismul nu poate fi consecvent justificat adoptînd o filozofie atee. Singura consecință logică a filozofiilor politice atee este regimul politic colectivist. Implicîndu-se şi justificîndu-se reciproc, ateismul şi colectivismul sunt unul premisa consecințelor celuilalt.

O OBSERVAȚIE A LUI FRANÇOIS GUIZOT. Pe ce se bazează ideea că forța materială nu poate întemeia nici drept, nici adevăr? Pe

postularea separării dintre domeniul acțiunii şi domeniul gîndirii. Dacă aceste două domenii s-ar confunda, atunci forța ar avea dreptul să instituie adevăr. Dar de ce ar trebui ca domeniul acțiunii să fie distinct de domeniul gîndirii? Pentru materialişti şi atei, nu există nici un motiv care să nu fie arbitrar. Pentru noi, ceilalți, deosebirea dintre cele două domenii se bazează pe separarea fundamentală dintre puterea spirituală şi cea temporală. Or, ne reaminteşte François Guizot într-o lecție privitoare la istoria Europei (publicată întîia dată în 1828)[602], această crucială distincție teologică se află la originea libertății de conştiință: „În sfîrşit, Biserica începea o acțiune importantă, separarea puterii spirituale de puterea temporală. Această separare, domnilor, este sursa libertății de conştiință: principiul ei este şi cel care slujeşte drept fundament libertății de conştiință celei mai riguroase şi mai extinse. Separarea temporalului de spiritual se întemeiază pe ideea că forța materială nu are nici drept, nici impact asupra spiritelor, contra convingerii, asupra adevărului. Ea decurge din distincția stabilită între lumea gîndirii şi lumea acțiunii, lumea faptelor interioare şi cea a faptelor exterioare. Astfel încît acest principiu al libertății de conştiință pentru care Europa a luptat atît, a suferit atît, care a prevalat atît de tîrziu, şi adesea împotriva voinței clerului, acest principiu era stabilit, sub numele separării temporalului de spiritual, de la originea civilizației europene; şi Biserica creştină este cea care l-a introdus şi l-a menținut aici datorită situației ei, pentru a se apăra împotriva barbariei."

[147] Există două precepte ale modestiei în cunoaştere, care se întîmplă să fie şi principiile epistemologice ale liberalismului: (i) nu putem cunoaşte adevărul despre lucrurile cele mai importante; (ii) cunoaşterea noastră despre lucrurile importante poate fi în mod semnificativ sporită. Primul precept exprimă un scepticism moderat, al doilea un optimism şi o credință în progresul cunoaşterii, deopotrivă de moderate. Relativiştii par a le viola pe amîndouă. Ei cred în relativismul cultural (pentru ei, orice cunoaştere este inseparabil legată de cultura în care se naşte, iar judecățile de comparație valorică sunt incomensurabile) cu o fervoare religioasă –

---

[602] Guizot, *Istoria civilizației în Europa*, Lecția a doua, p. 54.

prin urmare, ei ştiu în mod absolut ceva anume despre lucrurile cele mai importante, faptul că sunt relative. Relativiştii mai ştiu şi că lucrurile cele mai importante sunt, în fond, lipsite de adevăr. Ei sunt, în termenii lui Pascal, deopotrivă dogmatici şi sceptici. Poziția lor e falsă, deoarece premisele lor sunt contradictorii. Dar se poate imagina şi un argument empiric împotriva relativiştilor.

Relativiştii spun: „Nu vei putea cunoaşte mai bine decît atît, iar ceea ce vei cunoaşte nu poate avea o valoare universală." Filozofia lor pretinde că există o limită atît a cunoaşterii, cît şi a capacității noastre de a formula adevăruri obiective. Li se poate replica: „Nu aveți de unde să ştiți că există aceste limite ale cunoaşterii decît dacă poziția voastră este falsă. Mai mult, dacă este perfect adevărat că orice cunoaştere este limitată de (dar nu *la)* contextul în care e formulată, la fel de adevărat este că orice cunoaştere poate fi îmbunătățită şi, în mod efectiv, oamenii chiar reuşesc să o îmbunătățească." Cum? – făcînd exact ceea ce relativiştii spun că nu se poate face: şi anume, traducînd cunoaşterile 'particulare' dintr-un context cognitiv în altul şi *horribile dictu* – comparîndu-le între ele. Aşa se îmbogățeşte cunoaşterea: prin traduceri imperfecte dintr-un referențial cognitiv în altul, confruntînd principiile şi consecințele lor între ele, comparîndu-le apoi cu un număr de etaloane străine, trăgînd concluzii de valabilitate relativă şi stabilind ierarhii de generalitate, atît între principii şi teorii, cît şi între diferitele referențiale cognitive. Relativiştii par să ignore argumentul simplu că exact în acest mod a progresat cunoaşterea – violînd principiile relativismului. Căci nu există cunoaştere decît prin prelucrarea cunoaşterii deja existente, iar cunoaşterea, dintotdeauna, a fost produsul şi rezultatul epocilor, al culturilor, al civilizațiilor diferite. În cunoaştere nu există generație spontanee, nici genii abrupte, care să inventeze totul din nimic – *ex nihilo.* Dreptul şi privilegiul acesta rămîne în continuare *numai* în seama lui Dumnezeu.

Am certitudinea că resortul ultim al poziției relativiste este *horror Dei* – groaza şi oroarea de Dumnezeu. În fond, relativiştii se opun celor care susțin că nu avem suficiente dovezi nici pentru a deveni dogmatici, nici pentru a sfîrşi ca sceptici (Pascal, un mistic care avea trecutul unui savant de geniu, îmbrățişase această poziție). Contestînd faptul că putem *integral* cunoaşte ceea ce au gîndit oamenii foarte diferiți de noi, relativiştii atacă de fapt universalitatea naturii umane,

adică, mai pe şleau spus, atacă legătura dintre *ideea* de Dumnezeu şi unicitatea *naturii* numite 'om'. Ei contestă comensurabilitatea valorilor pentru că vor să fărîmiţeze natura umană; şi afirmă că orice adevăr este inevitabil limitat *la* cultura, epoca, civilizaţia sa deoarece dacă nici adevărul nu transcende, atunci nimic nu mai poate transcende – or, dacă nimic nu poate transcende, atunci nici Dumnezeu, care este raportul de transcendenţă prin excelenţă, nu mai poate, nici măcar în principiu, exista. Relativiştii sunt relativişti, cel puţin în *principiul* ideii la care se închină, deoarece ei resping în modul cel mai radical rămăşiţele de unitate şi de inteligibilitate care au rămas în lume după moartea lui Dumnezeu. Epistemologic vorbind, relativismul reprezintă faţă de cel care crede în posibilitatea cunoaşterii, ceea ce reprezintă ateul faţă de cel care admite ideea de Dumnezeu. Cînd relativiştii susţin că se opun celor care postulează absolutele, ei afirmă de fapt, într-o manieră inversată şi distorsionată, legătura de neocolit dintre epistemologie şi teologie. Absolutul pe care ei îl denunţă în orice formă de cunoaştere este Dumnezeul pe care îl abhoră. Dacă este să se ia în serios cu adevărat, orice relativist care se respectă va trebui să recunoască faptul că rădăcina teologică a atitudinii sale cognitive este *horror Dei.*

Replicînd acuzaţiei că ar fi un 'absolutist' (ca opus lui 'relativist', despre relativism acuzatorul său crezînd, în mod eronat, că ar reprezenta adevărata tradiţie democratică americană), Allan Bloom afirmă că, atunci cînd a criticat relativismul cultural, a făcut-o nu adoptînd 'limbajul absolutismelor', ci argumentînd că, în opinia sa, raţiunea este ameninţată de două opinii care fac azi legea în universităţile americane: „opinia potrivit căreia se cunoaşte adevărul despre lucrurile cele mai importante şi opinia că nu există adevăr despre ele [...] cea dintîi afirmă caracterul nenecesar al căutării adevărului, cea de-a doua imposibilitatea sa“[603]. Tipic pentru timpul nostru, crede Allan Bloom, „nu este relativismul adevărat, ci un amestec ciudat de absolutism si relativism“[604].

Textul din Pascal privitor la poziţia medie *naturală* a omului, între dogmatism şi scepticism, este în *Pensées* (Brunschvicg-Lafuma: 395-406): „Avem o neputinţă de a dovedi, ce rezistă oricărui dogmatism. Avem o idee despre adevăr, ce rezistă oricărui scepticism. “

[603] Allan Bloom, Giants *and Dwarfs, p.* 18.
[604] Ibidem, p. 19.

Fragmentul 434-131(din ediția citată) explică această situație. Pentru Pascal, incapacitatea omului de dobîndi certitudinea cunoaşterii sale este *ontologic* definitorie: decurge din. natura sa căzută. În afara credinței şi a revelației, omul nu poate *überhaupt* avea nici o certitudine a principiilor.

Ideea că orice cunoaştere provine dintr-o cunoaştere prealabilă şi nu *direct* din observație reprezintă o constantă a concepției lui K. R. Popper. Într-un articol în care a polemizat cu principalele epistemologii raționaliste din secolul al XVII-lea, Popper a schițat în nouă puncte principiile unei epistemologii care respinge doctrina adevărului manifest, acceptă failibilismul uman şi crede în posibilitatea creşterii cunoaşterii prin discutarea critică a teoriilor şi supunerea lor testului falsificării; iată punctul 6 al acestei epistemologii 'modeste': „Cunoaşterea nu poate începe de la nimic – de la *tabula rasa* [...]. Progresul cunoaşterii constă, în principal, din modificarea cunoaşterii anterioare.“[605] Popper a fost un adversar lipsit de rezerve al relativismului şi al variantei sale, extrem de prizate în lumea academică recentă (de azi), numită 'sociologia cunoaşterii'. Principalele argumente logice împotriva sociologiei cunoaşterii sunt de găsit în capitolul 23 din al doilea volum al cărții sale *Societatea deschisă şi duşmanii ei*.[606] După ce expune doctrina sociologiei cunoaşterii – potrivit căreia 'habitatul social' al creatorului de ştiință îl încapsulează pe acesta într-un sistem de presupoziții inconştiente ('ideologia totală' a unei epoci; între ele, 'ideologiile totale' sunt incomensurabile), din care savantul poate ieşi numai printr-un proces conştient de dezangajare (pe care Popper, malițios, îl numeşte 'socioterapie'), limita obiectivității cunoaşterii fiind, în fond, capacitatea unei 'inteligențe echilibrate' de a evita capcanele ideologiilor totale'[607], Popper formulează trei argumente împotriva acestei forme de relativism: (α) aplicată autoreferențial, sociologia cunoaşterii se dovedeşte inconsistentă,[608] (β) obiectivitatea ştiinței este o consecință a caracterului public al metodei ştiințifice şi rezidă în faptul că oricine, indiferent de presupozițiile sale cognitive ori de motivele sale politice, este liber să critice,[609] (γ) explicit împotriva lui Mannheim, care credea că ştiințele sociale nu sunt 'exacte' deoarece în

[605] „On the Sources of Knowledge and Ignorance“, § xvi, *6 (loc.cit.,* p. 28).

[606] *Societatea deschisă şi duşmanii ei*, vol. 2, pp. 231-243.

[607] *Ibidem,* pp. 232-234.

[608] *Ibidem, p.* 235; vezi şi punctul *(a)* al notei 8-2, de la p. 393.

[609] *Ibidem,* pp. 236-241; în special pp. 240 sq.

ele cunoaşterea (elementul raţional) şi voinţa (elementul iraţional) sunt inseparabile, Popper avansează ideea că voinţa este la fel de unită cu cunoaşterea şi în activitatea ştiinţifică, 'exactitatea' ştiinţelor naturii venind din capacitatea oamenilor de ştiinţă de a aplica practic cunoştinţele lor[610] – caracterul *practic-experimental al* ştiinţei exacte. Douăzeci de ani mai tîrziu, aceste argumente au fost reluate într-un text mai elaborat, cu titlul elocvent: „The Abdication of Philosophy: Philosophy and the Public Good“.[611]

Legătura dintre teza favorită a relativiştilor (incomensurabilitatea paradigmelor culturale istoric distincte) şi abandonarea raţiunii în favoarea unor forme mai slabe de raţionalitate, polemic construite împotriva *raţiunii tari* a secolului al XVII-lea, este evidentă. Cu excepţia referirii la Dumnezeu, care îmi aparţine, solidaritatea dintre respingerea ideii unei raţiuni tari şi negarea existenţei unei naturi umane (ori spargerea istoriei lumii în istoriete parohiale; ori spargerea unităţii omenirii într-un mozaic multicultural de 'etnicităţi' ireductibile şi incomensurabile) a fost exprimată de Popper printr-o formulă tranşantă, care va fi indispus multe din raţiunile suficiente ale postmodernilor: „raţionalismul este strîns legat de credinţa în unitatea omenirii“.[612] Fără raţiune universală nu există umanitate, nici drepturi ale omului, nici progres, nici comunicare. Punct. Toate glamoroasele mituri postmoderne – preeminenţa cunoaşterii locale, incomensurabilitatea paradigmelor, drepturile minorităţilor de invenţie (auto-identificate potrivit *oricărui* criteriu), adulaţia justiţiei sociale şi a statului asistenţial, Internetul, ideea că *totul* poate fi construit ori schimbat *ad libitum* etc. – toate acestea îşi pierd brusc baza de inteligibilitate dacă, aşa cum, din motive ideologice, doresc relativiştii, raţiunea devine locală, adică dacă este decăzută *de facto* din universalitatea ei *de jure*. Dacă relativiştii au dreptate, atunci nu există riguros nici un motiv pentru a prefera răului binele. Indiferenţa este absolută. Dimpotrivă, dacă relativiştii nu au dreptate, atunci sunt posibile două opţiuni, opţiunile canonice ale oricărei religii tradiţionale: poţi alege între a adora răul ori a te supune binelui. Fiind evident că relativiştii nu au dreptate, rezultă că opţiunea lor pentru relativism implică o foarte bine ascunsă conivenţă cu afirmarea răului.

---

610 *Ibidem,* pp. 242-243.

611 Redactată în 1965, această lucrare a fost întîia dată publicată în 1976 şi reluată apoi de Mark Notturno, cu titlul „Mitul contextului“, ca al doilea capitol în prima carte postumă a lui Popper editată de acesta: *Mitul contextului* (pp. 53-91).

612 Popper, *Societatea deschisă,* vol. 2, p. 253.

> În orice lume în care relativismul nu este în mod absolut adevărat, afirmarea poziției relativiste implică susținerea *de facto* a răului. Din acest motiv, dacă patologia absolutului este idolatria, patologia relativismului este un soi de păcat împotriva Sf. Duh. Ambele sunt păcate teologice şi ambele străjuiesc rătăcirile noastre de la începutul timpurilor şi, cu siguranță, ne vor însoți pînă la sfîrşitul lor. Dar fiecare este vinovat, individual, pentru aberațiile care intră în lume prin intermediul opțiunilor sale libere.

[148] Nu poți apăra drepturile omului de pe poziții relativiste. Dacă spui că sunt universale, atunci nu mai eşti relativist. Dacă spui că nu sunt, atunci cu ce drept le pretinzi altora, care le refuză? Pentru că eşti puternic? Dar atunci nu mai sunt drepturi, ci constrîngeri. Pentru că ai dreptate? – dar cum poți avea dreptate, dacă eşti relativist?

„Declarația universală a drepturilor omului“ a făcut epocă nu pentru că se referea la „oameni“ ori pentru că le atribuia acestora „drepturi“, ci pentru că afirma răspicat, în mod definitiv, că drepturile pe care le posedă omul sunt înscrise în natura sa (adică nu depind de regimul politic în care acesta, întîmplător, se găseşte) şi sunt universale (adică faptul de a fi politic este, pentru om, recesiv faptului de a fi om – *tout court).* Tabla drepturilor omului s-a impus pentru că i-a fost proclamată universalitatea *naturală.* Altminteri, ar fi fost o simplă afacere franceză, mai rău, o confuză peripeție revoluționară. Faptul că există relativişti care se declară cu sinceritate susținători ai drepturilor omului şi care nu sesizează inconsistența poziției lor este tipic pentru epoca noastră confuză, în care nici măcar simpla contradicție nu mai este sesizată. Disonanța, în cacofonia generală, nu mai este percepută. A fi relativist înseamnă a spune că nu există nici o propoziție al cărei conținut să fie universal. A crede în drepturile omului înseamnă a afirma că ele sunt universale. Nu există drepturi ale omului negru, diferite de drepturile omului alb – dacă ar fi altminteri, omul negru ar fi rămas pînă în ziua de azi cu drepturi mai puține decît omul alb, în aşa-zisa 'cultură a omului alb': faptul că s-a ajuns la egalitate în drepturi s-a datorat faptului că oamenii albi care au acordat oamenilor negri emancipare nu erau nici relativişti, nici multiculturali; dacă ar fi fost, sclavia ar mai fi existat şi astăzi – negrii făcînd-i sclavi pe albii de captură, albii pe negrii de exploatare. Din

acelaşi motiv, dacă modernii clasici ar fi fost relativişti, nu ar fi existat azi drepturi ale femeii, care să fie diferite de cele ale bărbatului. Atît epistemologia multiculturalistă, cît şi presupoziţiile tari ale feminismului se bazează pe violarea ideii de universalitate a drepturilor omului. Omul, ca unitate, nu mai există. El este despicat în ilustrările sale contingente, prin viciul erijării accidentului în substanţă. În mod gnostic, feminismul reconstruieşte omul ca femeie *sau* bărbat (construcţia firească – femeie *şi* bărbat), iar multiculturalismul ca etno-cultură insulară – omul este sau alb, sau negru (etc.). Între paradigmele diferite nu există decît raporturi de incomensurabilitate.

[149] În mod limpede; liberalismul *este* creatorul modernităţii; – sau principalul ei rezultat, ceea ce, într-o lume complet lipsită de cauze finale, cum este a noastră, revine la acelaşi lucru. În orice caz, oriunde modernitatea este afirmată, 'instrumentul' ei politic este liberalismul, iar cel economic – capitalismul. Se aduce uneori împotriva capitalismului următorul argument moral: capitalismul generalizează uzul *numai* al lucrurilor de proastă calitate; or, se argumentează, acest uz este un abuz. Dar, atenţiune! Capitalismul nu produce *decît* ceea ce i se cere. El nu are nici conţinut, nici iniţiative. Într-un sens nemetaforic, regele producţiei este fie consumatorul, fie relaţia incestuoasă dintre capitalist şi *aviditatea* consumatorului. Este adevărat că mărfurile care întrunesc *toate* sufragiile sunt de regulă cele mai *joase* în ordinea a ceea ce este *superior.* Dar aceasta numai şi numai pentru că economia de piaţă este democratică într-un sens absolut. În capitalism poate dicta numai gustul comun. Argumentul moral împotriva capitalismului are dreptate cînd observă că acest gust comun este lipsit de calitate: că este, într-un sens radical, *inferior.* Dar se înşală cînd îşi imaginează că vina este a sistemului de producţie capitalist. Vina nu este a celui care vinde marfa care se cere, ci a celui care nu poate trăi decît cu această marfă inferioară. Din raţiuni teologice, omul modern este *adict* la producerea şi reproducerea *inferiorului.*

Acelaşi tip de eroare fac şi cei care condamnă modernitatea comparînd-o cu ceea ce aceşti critici numesc, oarecum bovaric, 'spiritualitatea' Evului Mediu. Simplificat, argumentul lor este că omul *modern* nu are decît nevoi materialiste, în timp ce omul Evului Mediu

ar fi posedat *şi* nevoi spirituale, care le direcționau pe primele. Să presupunem că ar fi fost aşa (ceea ce e îndoielnic). Eroarea argumentului stă în faptul că atribuie modernității ceea ce în fapt ține de libera opțiune a omului (fără calificativ). Modernitatea nu a fost forma prin care omul Evului Mediu a fost degradat, ci a fost expresia liberă a acelui tip de om: 'spiritualitatea' acestuia a creat modernitatea, nu 'degradarea' – deplînsă – a omului modern. Dacă este să vorbim în termeni de 'degradare', modernitatea este expresia omului degradat, aşa cum se manifestă aceasta în deplină libertate, şi nu invers. Conținutul *spiritual* al modernității este consecința directă a faptului că omul nu are de fapt nevoi mai înalte decît produsele economice puse la dispoziție de mecanismele modernității. Chestiunea care se pune nu este: fără liberalism, omul ar avea nevoi mai înalte, ci aceea că, în deplină libertate, el nu revendică nici o nevoie mai înaltă. Atunci, se simte cineva (vreun 'idealist', un om cu aspirații 'spirituale') chemat să impună omului modern nevoi mai înalte?

Din punct de vedere teologic, problema modernității este aceea a liberului-arbitru exercitat în condiții de Cădere. Omul modern nu este mai decăzut decît cel al Evului Mediu. Teologic vorbind, ambele tipuri umane stau sub semnul Căderii, unite prin ea, dar separate prin consecințele ei. Între omul Evului Mediu, atît de îndrăgit de spiritualişti, şi omul modern, atît de hulit de ipocriți, nu este o diferență de natură, ci una de grad. Nu Căderea este mai avansată în omul modern, ci posibilitatea de a-i explora mai neîngrădit teritoriile. În omul modern, față de cel al Evului Mediu, a crescut libertatea de a fi Căzut. Nu este *altceva,* ci *mai mult.* Teologic, este impropriu să corectezi libertatea prin îngrădiri. La lipsa de idealuri înalte a modernității nu se poate răspunde prin *impunerea* unor idealuri înalte. Impus, orice ideal *înalt* îşi pierde eficacitatea asociată faptului de a fi superior. Ar fi complet în afara rațiunii teologice dacă am alege să punem frîu (de către cine şi în beneficiul cui?) omului rezultat din Cădere. El *trebuie* lăsat liber, deoarece face parte din destinul Căderii sale exercițiul unei libertăți care a pierdut Nordul.

În ce mă priveşte, eu răspund DA tuturor *decăderilor* prilejuite de modernitate. Deoarece sunt *posibile* în lumea omului Căzut, ele sunt *necesare* în lumea omului istoric, angrenat ireversibil în procesul mîntuirii sale. Rămaşi doar cu Evul Mediu, nu am fi ştiut cu adevărat semnificația Căderii omului. Modernitatea aduce omului Căzut cea

mai înaltă lecție de teologie. Fireşte, cel care acceptă destinul tuturor denaturărilor proprii omului lipsit de adevărata sa natură riscă enorm. Dar cum ne-am putea refuza riscului *nostru?* După omul *religiei* puternice, pe care l-a produs Evul Mediu, trebuie să apară şi o putere *teologică* a omului, adusă la lumină de modernitate. Puterea omului care îşi cunoaşte primejdia religioasă. Nu prin punerea înaintea ochilor celui care se îmbată cu MTV a unei oglinzi pios deformate vom salva omul de la ceea ce este. Modernitatea, în bine şi în rău, este un portret interior neretuşat a ceea ce este omul Căderii în *mod real*.

[150] MÎNA INVIZIBILĂ ŞI PROBLEMA DISCERNĂMÎNTULUI. Dacă discernămîntul rezultă dintr-un proces de tip piață liberă (schimburi non-teleologice + cunoaştere dispersată), atunci nu e cazul să ne îngrijorăm: putem lăsa totul pe seama selecției operate în mod spontan de către mecanismele pieței libere. Va trebui atunci să redefinim binele şi adevărul ca fiind tot ceea ce, finalmente, după un timp suficient, va rezulta din libera funcționare a pieței. În acest caz, criteriul ultim este 'E bun tot ce place publicului'.[613] Refuz să cred că discernămîntul rezultă dintr-un proces de tip piață liberă. Pentru ca omul să îşi păstreze dubla sa înrădăcinare, terestră şi divină, trebuie ca genealogia sa să fie independentă, ca şi sfera morală. Prin urmare, alegerile pieței şi opțiunile pretinse de discernămînt pot intra în conflict, şi anume în mod legitim – din perspectiva amîndurora. Dacă am dreptate, atunci nici mecanismele prin care decidem între ele nu pot ține de sfera pieței, ci tot de aceea a discernămîntului. Ceea ce revine la a spune că mecanismele prin care sunt obținute deciziile pieței sunt diferite de cele care conduc la opțiunile discernămîntului. În caz contrar, morala nu mai poate fi autonomă în raport cu economia.

Adepții inconditionați ai *teologiei* mîinii invizibile sunt, azi, anarho-capitaliştii. Aceştia au un foarte fin simț al imixtiunilor autorității de stat în mecanismele pieței libere, pe care le sancționează nimicitor. Este partea lor admirabilă. Dincolo de forța de caracter pe

[613] Ludwig von Mises recunoaşte că, atunci cînd principiul majorității conduce la adoptarea unor politici dezastruoase, liberalul nu poate face nimic. Nu există alt remediu decît modificarea opiniei publice, prin propagandă în favoarea ideilor sănătoase. De ce nu există alt remediu? Deoarece, spune Mises, „a minority will never win lasting success by other means“ *(Human Action, p.* 150).

care o cheltuiesc în apărarea unei cauze pe care toată lumea 'bine'; azi, o dispreţuieşte, se poate ghici la rădăcina acestui simţ încrederea din trecut a credinciosului faţă de mersul Providenţei. Dar acestui foarte fin simţ îi lipseşte discernămîntul să înţeleagă că mîna invizibilă în care orice anarho-capitalist crede în mod absolut nu este decît Providenţa divină secularizată,[614] că, prin urmare, infailibilitatea pieţei, deşi reală, nu este decît un Dumnezeu degradat şi că ceea ce adoră ei în libertatea pieţei este o imagine extrem de îndepărtată şi de degradată a prezenţei lui Dumnezeu în lume. Insuficienţa anarho-capitaliştilor provine din certitudinea lor că înţelepciunea supremă şi *summum bonum* reprezintă piaţa. Or, cum ne învăţa Augustin, „summum bonum, quo superior non est, Deus est". Consecinţa inevitabilă a credinţei lor în *suveranitatea* pieţei este că Dumnezeu *este* chiar piaţa. Deoarece, ca toţi modernii, nici anarho-capitaliştii nu au ce face în doctrinele lor cu „ipoteza Dumnezeu", şi ei sunt condamnaţi la falsificarea originilor. Prin urmare, pentru a nu cădea în idolatrie, anarho-capitaliştii ar trebui să admită că există în lume cel puţin două *tipuri* de valori, ireductibile una la cealaltă: piaţa şi încă *ceva* – iar acest *ceva* trebuie cu necesitate să fie altceva.

[151] De ce este atît de important capitalismul pentru destinul modernităţii? Deoarece capitalismul stă sau cade împreună cu existenţa pieţei libere, iar principiul acesteia implică nu doar postulatul libertăţii individuale, fără de care avantajele politice ale lumii moderne nu ar fi cu putinţă[615], ci şi epistemologia asociată liberei iniţiative, fără de care prosperitatea economică şi inventivitatea tehnică ce au schimbat faţa lumii civilizate nu ar fi fost nici măcar imaginabile.[616] Fără profunzimea teoretică şi fertilitatea practică a acestei

---

[614] Vezi capitolul IV din: Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică,* pp. 182-257.

[615] Cea mai frumoasă şi convingătoare pledoarie în acest sens pe care o cunosc este capodopera lui Ludwig von Mises intitulată *Human Action. A Treatise on Economics* (prima ediţie 1949, a treia ediţie revăzută, 1966).

[616] F. A. Hayek, Law, *Legislatian, and Liberty,* vol. III, „Epilogue: The Three Sources of Human Values", pp.153-176. De asemeni, F. A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism,* cap. 1-3, pp. 11-47.

epistemologii, lumea modernă nu ar mai putea fi lumea nepereche care este.

Din acest motiv, poziția anarho-capitaliştilor – capitalismul trebuie să înlocuiască statul, iar societatea trebuie să devină una cu piața liberă[617] – este inatacabilă. Ca principiu, ei sunt printre puținii apărători lucizi ai modernității, iar cît priveşte motivele superiorității acesteia, anarho-capitaliştii sunt singurii care le ştiu pe cele *reale* – tot aşa cum numai critica teologică a modernității este singura capabilă să înțeleagă motivele *veritabile* ale răului modern. Ideea centrală a modernității este autonomia radicală a individului, sustras atît legilor divine, care sunt denunțate ca superstiții, cît şi regulilor tradiției, care sunt denunțate ca prejudecăți. În acest mod viitorul şi trecutul sunt simultan abolite, în conceptul unui prezent care se întinde omogen şi indefinit din trecut spre viitor şi care se auto-suspendă continuu în toate conținuturile pe care curgerea sa le produce, deoarece, dacă suportul lor temporal nu ar fi permanent suspendat, acestea ar putea crea, prin înrădăcinare în trecut, o tradiție, iar prin proiectare în viitor, o religie. Modernitatea stă sau cade împreună cu afirmația că omului trebuie să i se permită să-şi trăiască viața riguros cum vrea, fără constrîngeri, oricare ar fi originea, natura şi scopul lor. Or, aceasta este şi afirmația centrală a anarho-capitalismului.[618] Intransigența sectară a gîndirii susținătorilor anarho-capitalismului oferă unul din puținele exemple de caracter moral din lumea mercenară de azi.

Mi se pare însă că tocmai această excepție (de ce sunt atît de rari, în lumea modernă, cei care o apără în mod *integru,* pentru motive întemeiate pe *adevăr* şi nu pe profit ori putere?) indică şi insuficiența poziției anarho-capitaliste, care reduce orice dimensiune umană la dimensiunea economică.[619] Care este viciul acestei poziții? Obiecția

---

[617] Pierre Lemieux, *Du libéralisme á l'anarcho-capitalisme,* p. 20. Potrivit anarho-capitaliştilor, marea problemă a epocii noastre este statolatria societăților democratice, iar singurul mod de a o depăşi constă în înlocuirea coerciției Statului cu un anarhism individualist modelat după acele mecanisme comportamentale, contractualiste şi orientate spre maximizarea profiturilor şi minimizarea pierderilor, care sunt proprii pieței economice *absolut* libere *(ibidem, p.* 18).

[618] David Friedman, The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism, „introduction“, pp. xiii-xvi.

[619] Vezi discuția despre regimul politic al democrației ca anticipare a pieței libere ori ca piață încă imperfect realizată, care, în opinia lui Cristian

de principiu a fost formulată de Aristotel în *Analitica secundă* I, 7 (75a): „În demonstrație, nu putem trece de la un gen la altul. Nu putem, de exemplu, dovedi adevăruri geometrice prin adevăruri aritmetice."[620] Reformulată pe cazul anarho-capitalist, obiecția sună astfel: capitalismul nu poate substitui *fără rest* politicul sau religiosul sau artisticul ş.a.m.d.; aceasta nu este posibil, deoarece nu există numai un singur gen de piață, iar genurile diferite de piață nu pot fi reduse la unul singur, chiar dacă legile concurențiale de selecționare *internă* a valorilor sunt identice în toate – ceea ce le deosebeşte în mod ireductibil este *tipul* valorilor puse în joc în fiecare dintre ele. Există o piață a valorilor religioase şi una a valorilor economice. Tipul *religios* este ireductibil la tipul *economic.* Principiul fundamental al acestei idei este următorul: piețele de gen diferit nu sunt reductibile unele la celelalte, în schimb se controlează reciproc, printr-un mecanism de tip *checks and balances.* O societate umană *normală* este una în care (1) există o pluralitate *echilibrată* a piețelor libere, iar (2) coexistența lor se bazează pe un sistem reciproc de constrîngeri specifice, în care nu valorile piețelor diferite interferează *direct* între ele (căci, potrivit interdicției lui Aristotel, genurile nu trebuie amestecate), ci *tipul* de valoare al uneia din piețe limitează *tipul* de valoare al alteia (ş.a.m.d.). Afirmației anarho-capitaliste „Trebuie să tragem toate consecințele modernității şi să creăm o societate capitalistă fără stat" i se poate replica prin observația că, deşi orice stat este un rău, unele *tipuri* de stat s-au dovedit mai rele decît altele şi că, gîndit ca instituție a limitării tipurilor de valori care îşi dispută întîietatea într-o societate liberă, statul modern ar putea fi necesar „ca loc unde puterea poate fi limitată"[621]. Într-un fel sau altul, artificiala teorie a contractului condiționat de abandonul unei singure persoane, pe care David Friedman l-a conceput pentru a face posibilă apărarea națională în condițiile unui stat al libertății anarhice[622], trădează dificultatea rezultată din încercarea anarho-capitaliştilor de a trata ca fiind un singur tip de valoare *toate* tipurile de valori ireductibile, care îşi dispută întîietatea în viața

Preda, ar caracteriza poziția lui Ludwig von Mises şi a libertarienilor (vezi *Modernitatea politică şi românismul*, „Criza filozofiei politice", în special pp. 20; 23-25; 27).

[620] Aristotel, *Organon* III, p. 32.

[621] Lemieux, *op.cit., p.* 157.

[622] Friedman, *op.cit.,* chap. 34, pp. 185-197.

normală a omului. În fond, atunci cînd admite că, deşi urăşte orice guvern, preferă totuşi să-şi plătească impozitele la Washington şi nu la Moscova[623], David Friedman recunoaşte singur că în judecata strict economică asupra bunurilor publice intră în concurență pentru întîietate *două* tipuri de valoare, nu unul singur.

Ceea ce înseamnă că trebuie să existe în interiorul libertății o limitare a libertății înseşi, care să reflecte limitarea reciprocă a tipurilor de valori ireductibile, între care are de ales orice judecată privitoare la destinul omului. Pentru a fi cu adevărat completă, libertății anarho-capitaliste îi lipseşte ceva: discernămîntul tipurilor de valoare, discernămîntul căruia, în trecut, i se mai spunea şi darul deosebirii duhurilor. Căci deşi toate îmi sunt îngăduite, spunea sfîntul apostol Pavel, nu toate îmi sunt de folos; şi deoarece chipul lumii în care trăim acum va trece, trebuie să ne folosim de lumea aceasta ca şi cum nu ne-am folosi în mod deplin de ea (1 *Corinteni, 6,* 12; 7; 31).

Fără capitalism, recădem în barbarie. Doar cu capitalism, ne învîrtim în jurul ei.

[152] Conservatorul este un liberal care a ajuns să prețuiască mai mult discernămîntul oamenilor individuali decît ideea mîinii invizibile. Este un socialist care s-a decis să respecte mai mult oamenii, luați individual şi în comunitate, decît să-şi adore ideile în comun cu progresiştii, sub forma succesului la public. Este un om care, dacă a avut norocul să treacă de tinerețe fără a se sminti, a început să înțeleagă de ce valoarea vieții este legată, mai mult decît de orice altceva, de prețul lucrurilor care, dacă omul nu ar fi o persoană imposibil de înlocuit, i-ar fi inutile. Tot ceea ce i-ar prisosi dacă nu ar fi muritor, toate acestea au ajuns cu timpul să însemne mult mai mult pentru cel care a devenit conservator, decît pentru orice alt tip de om. Liberal te naşti, arareori devii, de aceea toți convertiții la liberalism sunt falşi liberali. În timp ce conservator devii, nu te naşti – iar pragul este înțelegerea faptului că moartea e mai importantă decît libertatea, logica mîntuirii superioară constrîngerilor de orice fel. A fi conservator implică o acceptare resemnată şi senină a faptului că, pentru om, ca ființă creată de Dumnezeu, *persona est ultima solitudo*.[624] Într-o lume

[623] Ibidem, p. 197.
[624] Cuvintele sunt ale lui Duns Scot, doctorul subtil.

care schimbă stilurile după sezon, epuizează valorile asemeni mărfurilor cu termen de valabilitate limitat şi transformă societăţile de la un an la altul cu o mişcare la fel de implacabilă ca şi rotaţia diurnă a Pămîntului, singura formă de raţionalitate *încă* accesibilă este opoziţia: opoziţie la cultul valorilor de unică folosinţă, opoziţie la adoraţia bigotă a modei, opoziţie la naţionalismul PIB-ului, opoziţie la distrugerea tradiţiei, opoziţie la iraţionalismul etnic al multiculturalismului, opoziţie la barbaria revoluţionării permanente a tuturor formelor de viaţă, opoziţie la religia schimbării cu orice preţ, opoziţie la nihilismul proliferării indefinite a existenţelor strict orizontale. Aşa cum înainte de 1789 adevăraţii conservatori nu puteau fi decît liberali, astăzi autenticii liberali nu pot fi decît conservatori (fireşte, toţi socialiştii care se respectă au ajuns deja liberali).

[153] Creştinii care detestă modernitatea împărtăşesc, conştient ori nu, o concepţie despre timp care este neapărat circulară şi, deci, radical necreştină. Este percepţia temporală argumentată de filozofii Tradiţiei, de tip Guénon, pentru care temporalitatea descendentă a inzilor sau cea a ciclurilor progresiv degradate propusă de Hesiod este ontologic corectă. Tradiţionalismul creştin de azi este puternic impregnat de tradiţionalismul lui Guénon, deşi cele două tradiţionalisme se sprijină pe presupoziţii uneori contradictorii – cum este cazul temporalităţii. Or, este tipic pentru epoca noastră de încercare religioasă extremă ca sufletele creştine cele mai candide să caute salvarea în tradiţii care, în cel mai bun caz, profesează un *altfel* de adevăr decît creştinismul. Marea fineţe a creştinismului scapă, azi, tocmai devoţilor incondiţionaţi. Deşi este o religie care face minuni în sufletele oamenilor simpli şi neinstruiţi, creştinismul are fineţea ultimă a marilor religii paradoxologice. Este ceea ce i-a scăpat lui Nietzsche, cînd a confundat creştinismul cu spiritul turmei. Creştinismul este *exact* contrariul: o religie a spiritelor celor mai înalte, accesibilă în mod direct şi complet spiritelor celor mai simple.

[154] Despre incapacitatea prezentului de a articula ceva şi nou, şi bun, şi adevărat, iată ce ne spunea Theodor Metochites, un erudit bizantin, în prefaţa la *Miscellanea Philosophia et Historica:* „oamenii mari din trecut au spus totul atît de bine şi de complet încît nouă nu

ne-a mai rămas nimic de spus“[625]. Acest punct de vedere *nu este* creştin. Dacă Dumnezeu este omniprezent în timp[626] aşa cum este şi în spaţiu, atunci teoria timpului circular şi teoria ciclurilor sunt ambele false. Morala este că Dumnezeu nu poate lăsa timpul să se degradeze independent de voinţa lui. Legea timpului, altfel spus, trebuie să fie teonomică, dacă Dumnezeu există, şi liberă de El, dacă Dumnezeu nu există.

Argumentul împotriva degradării progresive a timpului este canonic. „Vremurile şi anii sunt puşi în puterea lui Dumnezeu “, spunea în 1933 Serghei Bulgakov,[627] „şi nici un veac nu-I scapă din putere“. Altfel spus, Dumnezeu este *mereu* prezent în lume şi, drept urmare, timpul creştin nu poate fi nici degradabil, nici circular, ci *numai* egal şi uniform. El nu se poate degrada după o lege proprie, independentă de voinţa lui Dumnezeu, decît dacă dogma omnipotenţei lui Dumnezeu este falsă. Prin urmare, cei care susţin că modernitatea reprezintă un timp degradat, admit că Dumnezeu a fost prezent în lume în mai mare măsură în vremea Patristicii decît acum. Dar acest lucru nu poate fi susţinut decît dacă se admite că timpul curge după o lege proprie, independentă de voinţa lui Dumnezeu. Deci dacă se admite că Dumnezeu nu este, de fapt, nici omnipotent şi nici omniprezent.

Dar, te întrebi, nu lasă oare Dumnezeu timpul să se degradeze? Acest principiu pare a constitui presupoziţia absolută a următoarelor cuvinte rostite de Hristos – „Va mai găsi Fiul Omului credinţă pe Pămînt cînd se va reîntoarce?“ sau în enigmaticul sfat ascetic – de aflat în *Pateric,* între cuvintele atribuite lui Ioan Gură de Aur, şi printre *hadith-urile* Profetului – „Trăiţi într-un timp în care, dacă scăpaţi a zecea parte din ceea ce este prescris, veţi fi pierduţi. Dar va veni un timp în care cel care va reuşi să observe a zecea parte din ceea ce este prescris acum va fi salvat.“ Am putea vorbi aici, eventual, de o degradare a timpului numai dacă avem despre Dumnezeu reprezentarea unui *Deus otiosus,* sătul şi sastisit de Opera sa. Oamenii vor deveni necredincioşi în preajma sfîrşitului nu pentru că Dumnezeu s-ar retrage din timpul profan, lăsînd timpul în degradarea sa ultimă. În lume, la sfîrşit, nu este mai puţin Dumnezeu, ci mai puţină umanitate:

[625] Citat de Steven Runciman, *The Last Byzantine Renaissance,* p. 94.
[626] Şi trebuie să fie, măcar prin euharistie.
[627] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia, p.* 6.

de aceea dispar anume credința şi nădejdea, virtuți care, amîndouă, țin de om, nu de *realitatea* lui Dumnezeu. Poate cineva susține că Harul lui Dumnezeu se împuținează o dată cu scurgerea timpului? Argumentul decisiv împotriva împuținării ontologice a temporalității, în preajma sfîrşitului, este, prin urmare, răspunsul la întrebarea 'Care este substanța lumii create de Dumnezeu din nimic?' Evident, prezența lui Dumnezeu. Dumnezeu nu se poate retrage din lume fără ca lumea ea însăşi să se retragă în neant. Fără Dumnezeu, lumea nu este nimic, deoarece numai prezența sa ține lumea în ființă. În sumă, dogma creației lumii din nimic este cea care, în ultimă instanță, se opune teoriei degradării timpului ori a ciclurilor temporale. Dumnezeul creştin nu poate fi un *Deus otiosus,* deoarece El este prezent în lume ca un Creator *ex nihilo,* nu ca un vizitator, aflat în trecere. Omniprezența şi omnipotența lui Dumnezeu sunt consecințe ale faptului că Dumnezeu a creat lumea din nimic. Dacă ar fi creat-o dintr-o materie *prealabilă,* atunci problema raportului său cu lumea, *după* creație, s-ar fi putut pune în termenii teoriilor care admit existența unei temporalități ciclice. Drept urmare, cine susține teoria degradării temporalității în preajma sfîrşitului respinge în mod implicit faptul că Dumnezeu a creat lumea *ex nihilo* şi că, pentru El, a exista, a fi omnipotent şi omniprezent revine la a fi Creator în sensul tare, iudeo-creştin, al cuvîntului.

[155] Interpretată ca substanță, modernitatea este un triumf pentru materialism şi o oroare pentru spiritul religios. Interpretată ca ex-fundare, ca de-substanțializare, ca temporalizare a spațialului şi ca diafanizare a învîrtoşatului – modernitatea este un extraordinar instrument spiritual. Este un fel de *exercițiu spiritual* impus întregii lumi profane, din perspectiva unei lumi care, pentru a se manifesta, nu mai are nevoie, datorită acestui subtil instrument, să se manifeste ca prezență, ca obiect, ca înstăpînire teritorială: se manifestă ca mod de a fi trup, fără a fi trup. În Evanghelie se spune că după Întrupare, o dată ce trupul se duce, va veni Mîngîietorul. Dar ce fel de natură exprimă Mîngîietorul? Să recapitulăm: Tatăl, Fiul, Sfîntul Duh – Nume, Chip, Trecere. „Pentru ca să vie Mîngîietorul, Eu trebuie să plec." Conceptul lasă loc imaginii, iar imaginea lasă loc trecerii. Ce substanță are *trecerea?* Ca să nu trădăm 'trecerea', ar trebui să găsim un mod de a o defini care să nu o mai substanțializeze, unul care să îi

exprime esența printr-un act existențial de ex-fundare. Ar trebui să poți *avea* ființă fără să mai fie nevoie să *treci* printr-o posesie. În *Evanghelia după Toma* (logion 42) s-a consemnat acest îndemn enigmatic, dat de Iisus apostolilor săi: „Fiți trecători." Ce poate însemna, din partea unei instanțe care a fixat toate lucrurile nefixate ale lumii, îndemnul de a nu ne fixa? Mersul lumii este o lecție. *Cum* trece lumea, dacă am ști să pricepem, ne-ar învăța și pe noi să trecem mai departe, dincolo de prăbușirea ei, așa cum se cuvine.

[156] Condamnarea lui Iisus pune trei probleme care ridică o aceeași întrebare.

PRIMA PROBLEMĂ este lipsa de vrednicie a preoților. Mare Preot era, la iudei, cel care, o dată pe an, intra în Sfînta Sfintelor și oficia. Sfînta Sfintelor era locul de pe pămînt unde prezența lui Dumnezeu se făcea cel mai viu simțită. Prin urmare, dintre toți muritorii, Marele Preot era cel care se aflase cel mai aproape de Dumnezeu. Ei bine, acest muritor și nu altul, este cel care, în prezența Fiului lui Dumnezeu nu *simte nimic.* Îl are în fața sa pe Dumnezeu și crede că se află în fața unui impostor. Te întrebi, cum de nu își dă seama? El, care fusese de atîtea ori în preajma Domnului, nu simte acum *nimic.* De ce? Firește, cei care nu sunt creștini vor spune că Marele Preot nu simțea *prezența lui Dumnezeu* în prezența lui Iisus deoarece în fața sa nu se afla altcineva decît fiul dulgherului.

Problema epistemologică importantă apare *numai* dacă admitem că Hristos era ceea ce știm că este: Fiul lui Dumnezeu. Încă o dată: de ce Marele Preot nu simte nimic? Metafizic vorbind, deoarece cînd Dumnezeu intră în carne, iar carnea învie și pentru simțuri, tocmai atunci ascunsul devine și mai ascuns. Revelația în termenii lumii se confundă cu lumea. Însă din punct de vedere etic, aș spune că *anume* înalții prelați, marii preoți, judecătorii lumii, puternicii vremii ies cel mai prost din întîlnirea cu revelația supremă, cu Hristos Înviatul. Chiar dacă ești papă sau patriarh, rușinea de a fi mereu în prejma lui Dumnezeu și nevolnicia de a nu pricepe nimic din prezența Lui cotidiană rămîne întreagă și cade neabătută asupra fiecărui prelat. Să fii ierarh al vreunei biserici nu te asigură de nimic. În momentul hotărîtor poți fi. la fel de nebun ca oricare dintre fecioarele nebune.

Altfel spus, a fi preot nu implică nici drepturi, nici certitudini suplimentare. Ca şi a fi ales, sacerdoţiul e o enormă formă de risc.

A DOUA PROBLEMĂ ţine de faptul că nici apostolii nu sunt vrednici. Dacă preoţii iudei fuseseră în preajma Vechii Legi, apostolii au fost mereu în proximitatea Celei Noi, – şi au priceput la fel de puţin, adică deloc. Toţi,[628] inclusiv cei mai viteji,[629] s-au smintit de El în noaptea prinderii şi judecării Lui. Petru, în deplină bună-credinţă, i-a spus lui Iisus că nu îl va trăda nici dacă ar fi să moară. Iar cînd şi-a dat seama că, luat de apa uşure a laşităţii, s-a lepădat de Dumnezeu de trei ori, a ieşit afară şi a plîns amar *(Matei* 26, *75; Luca* 22, 62). Toţi oamenii, chiar şi cei care erau în cunoştinţă de cauză – fie ca experţi în legătura cu Dumnezeu (preoţii), fie ca însoţitori ai minunii (apostolii) –, l-au trădat şi l-au abandonat pe Hristos. Acest lucru îl facem şi noi, zi de zi şi în proporţie de masă. Iar ca remuşcare, nu putem face mai mult ori altceva decît a făcut atunci Petru: să plîngem amar.

A TREIA PROBLEMĂ. Nu doar preoţii şi apostolii sunt nevrednici: poporul este şi el nevrednic. Cînd ar fi putut să-şi salveze Mîntuitorul, poporul preferă să-şi elibereze, la schimb, borfaşii. Or, dacă poporul este nevrednic, atunci şi *ideea* de comunitate e dramatic pusă în discuţie.

PUNEREA ÎNTREBĂRII. Să convenim că motivele acestor eşecuri, deşi diferite, implică toate un fond comun. Preoţii eşuează pentru că sacerdoţiul nu este o garanţie a adevărului, iar poziţia socială nu implică să fii ales ori să ai asigurare de mîntuire. Apostolii eşuează pentru că omul e slab, iar carnea e păcătoasă. Poporul eşuează pentru că masa e lipsită de suflet, iar asocierile gregare nu gîndesc. Dar mai este ceva. Nici preoţii nu s-ar fi înşelat, nici apostolii n-ar fi avut slăbiciuni, nici poporul n-ar fi dat viaţa Mîntuitorului pe mîntuirea unui borfaş dacă revelaţia divină ar fi avut evidenţa pe care, pentru simţurile noastre, o are existenţa unui butuc de lemn. Întrebarea ridicată de aceste trei eşecuri este tocmai aceasta: de ce divinitatea nu se impune creaturii potrivit puterii ei, ci *numai* potrivit

---

[628] „Atunci Iisus grăit-a către ei: Toţi vă veţi sminti întru mine în noaptea aceasta" *(Matei* 26, 31; şi *Marcu* 14, 27).

[629] Petru a zis: „Dacă toţi se vor sminti întru tine, eu niciodată nu mă voi sminti" *(Matei* 26, 33; şi *Marcu* 14, 29; 31 ori *Luca* 22, 33).

inadecvării de fond între slăbiciunea creaturii şi incomensurabilitatea Creatorului? De ce divinitatea, în creatură, pare a *nu putea fi* altceva decît *tot* creatură? Căci, dacă Iisus s-ar fi ridicat într-o văpaie de lumină atunci cînd a fost tîrît în fața Marelui Preot, dacă i-ar fi întărit prin magii spectaculoase pe apostoli, dacă ar fi strălucit de lumină dumnezeiască cînd a fost pus alături de Barabas, atunci cu siguranță că fiecare dintre cei care au eşuat, alegînd greşit, nu s-ar mai fi înşelat. Deoarece Dumnezeu a hotărît să nu contrarieze mersul obişnuit al lucrurilor cu minuni intempestive, relația dintre revelație şi evidență este extrem de enigmatică. Dumnezeu poate fi aici, acum, cînd scriu. Dar poate să nu fie. Nu pot testa acest lucru. Dumnezeu nu este obiect al experiențelor fizice şi existența Lui se refuză modului în care există, să zicem, butucul de lemn. Esența manifestării ține de echivocitate şi nu se poate niciodată supune criteriului cartezian al ideilor clare şi distincte.

DOUĂ CONCLUZII. RELAȚIA CU „ASCUNSUL“. Din acest motiv, creştinismul nu este o doctrină, teologia sa nu este o ştiință, afirmațiile sale nu sunt certe, litera evangheliilor este îndoielnică, Mîntuitorul lumii a fost omorît ca un criminal, Cuvîntul întrupat nu a vorbit o limbă sacră, ci una populară, de vameşi, pescari şi prostituate, în fine, de aceea revelația creştină nu este nimic fără credință, iar credința nu este nimic fără certitudinea pe care creştinul o poate lua numai din sine, dacă a primit har. Creştinismul este o religie a sufletului şi stă sau cade împreună cu o metafizică a ceea ce este interior, care refuză cunoaşterea interiorității prin traducerea ei în obiecte ale lumii fizice. Mai mult, conținutul creştinismului *nu este* ezoteric. Totul este spus deschis, în cuvinte simple, la vedere. Suprafața creştinismului este chiar miezul. Cînd arhiereul l-a întrebat pe Iisus despre învățătura lui, răspunsul a fost: Eu am vorbit lumii deschis şi nu am ascuns nimic *(Ioan* 18, 20). E limpede că venirea lui Hristos şi propovăduirea evangheliei pune capăt revelațiilor ezoterice, lichidează îndreptățirea atitudinii gnostice şi încheie misteriile bazate pe supraviețuirea tradițiilor străvechi. Nici *o prisca theologia* nu mai e posibilă *după* venirea Mîntuitorului. Totul este dat la iveală, nu mai există învățătura secretă, toți au acces la mesajul cel mai profund, cel mai adînc. După Hristos, *adînc* nu mai înseamnă *ascuns.* Adînc înseamnă acum *trăit, realizat cu trupul, făurit cu carnea.*

Transformarea exteriorului în interior şi, apoi, ieşirea din logica interiorității fără a mai recădea în banalitățile exteriorității.

RELAȚIA CU „ISTORIA“. Cel mai enigmatic cuvînt al Evangheliei este acesta: Eu trebuie să plec pentru ca Mîngîietorul să poată veni *(Ioan* 16, 7). Gioacchino da Fiore a încercat să dea un răspuns acestei enigme. Din acest răspuns s-a născut filozofia istoriei. Deşi e clar că istoricitatea temporalității se naşte o dată cu principiul întrupării, creştinismul nu poate sfîrşi pînă ce filozofia istoriei izvorîtă din propoziția „Eu trebuie să plec pentru ca Mîngîietorul să poată veni“ nu va înlocui *complet* istoria.

[157] Fundaționismul este azi respins pretutindeni. A recurge la explicația printr-un fundament, dincolo de care este *principial* lipsit de sens să mergi, a devenit un procedeu unanim respins. Din două motive. Întîi, pentru că aplicarea operației *ananke stenai* nu este în sine suficientă: cine se opreşte undeva trebuie să ofere un motiv opririi sale tocmai acolo şi nu în altă parte. În al doilea rînd, deoarece ideea de temei ultim este la fel de discreditată ca şi ideea de esență.

În mod evident, aşa cum a fost înțeles pînă acum (dogme + instituția tradițională – *istoric* tradițională – a Bisericii), creştinismul stă sau cade împreună cu ideea existenței unui temei ultim (Scriptura, Revelația). Prin urmare, moartea fundaționismului pare să antreneze dispariția creştinismului *istoric.* Prin creştinism istoric înțeleg creştinismul care stă sau cade împreună cu invocarea formelor sale istorice, ca forme *privilegiate* de creştinism. Exemplu: prestigiul creştinismului Evului Mediu, *qua* creştinism autentic, asupra tuturor formelor moderne de creştinism, percepute ca expresii slăbite, debile, degradate de creştinism.

Dacă vrem să disociem fundaționismul de creştinism, trebuie să gîndim creştinismul dincolo de ideea de temei ultim. În acest caz, nu mai facem recurs nici la Dumnezeu-Tatăl, nici la Dumnezeu-Fiul, ci la Sfîntul Duh. Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Fiul sunt ipostasuri inteligibile prin intermediul ideii de temei. Sfîntul Duh pretinde alt tip de inteligibilitate, care refuză să identifice temeiul în altceva decît mişcarea însăşi a Duhului, care se acordă spontan, după plac, în afara oricărui cadru instituțional imaginabil. Acțiunea istorică a Sf. Duh este cel mai bine exprimată de spiritul catacombelor, de Biserica

primitivă, aceea care era formată *doar* din trupul, pus împreună, al tuturor credincioşilor vii, în prezenţă, aduşi laolaltă, *convocaţi.* Trebuie să învăţăm să trăim şi să mărturisim creştinismul Şi dinspre Sf. Duh. Pînă acum am făcut-o venind către el în special dinspre Tatăl şi dinspre Fiul – adică sprijinindu-ne pe lucruri palpabile, consistente, cărora aveam, din experienţa lumii fizice, ştiinţa prinderii şi cuprinderii: ne bazasem, adică, pe NUME şi pe CHIPURI. Acum, după discreditarea psihologică şi ontologică a oricărei idei de temei, va trebui să învăţăm să ne sprijinim pe aer, pe miresme, pe treceri, petreceri şi sufluri. Pe acel tip de gînduri care au ca model făpturile invizibile, coloanele de aer, blocurile de miresme, suprafeţele de căldură, densităţile de întuneric şi nuanţele, infinit desfăşurate intern, ale volumelor de lumină.

Sensul teologic al modernităţii este despuierea completă a lumii de aparenţa că lumea ne poate cu ceva ajuta, atunci cînd e vorba de cele divine. Însă, dacă modernitatea poate fi salvată teologic, deoarece ne-a pus în situaţia de a pricepe că, fără un temei ultim, totul este simulacru, postmodernitatea este o pură rătăcire, deoarece ne sugerează nu doar că şi temeiul ultim trebuie să fie tot un simulacru, ci şi că orice gînd bazat pe ideea de transcendenţă este în sine fie fals, fie ilegal. Dacă modernitatea – prin deicidul şi prohibiţiile ei teologico-politice – deschide posibilitatea gîndirii mai în adînc a problemei religioase, postmodernitatea interzice acest deschis al gîndirii şi, prin noua situare a omului, tinde să îl facă imposibil. Astfel că, dacă principiul fondator al modernităţii este 'Dumnezeu a murit', strigătul de mobilizare al postmodernităţii este 'Dumnezeu a murit şi trebuie să fie ţinut în continuare mort'.

[158] Răscrucea timpului nostru este acceptarea sau respingerea scurgerii indefinite în sorbul schimbării cu orice preţ – cu logica iraţională a revoluţionării permanente, pe care toţi progresiştii o acceptă şi exaltă. Iar crucea vremii este posibilitatea retragerii noastre individuale din curgerea care ne aruncă în sorb – cu logica transraţională a exfundării tuturor conţinuturilor tradiţionale, care stîrneşte reveria tuturor modernilor tulburaţi. Vor învinge aceia care vor ştii să redevină alchimişti în chimie, tradiţionalişti în modernitate, moderni în postmodernism şi imobili în plină mişcare. Orice problemă

seculară, pentru că derivă dintr-una religioasă, are o soluție spirituală. Timpul bate, loveşte; iar vremea stă, vremuieşte.

[159] În privința lucrurilor care ne leagă sau ne îndepărtează de Dumnezeu, logica nu ne duce nicăieri, deşi ne ghidează permanent. De ce logica nu este identică cu gramatica? De ce necesitatea logică nu este identică cu necesitatea naturală? De ce constanta structurii fine are exact valoarea 1:137, iar viteza luminii în vid are aceeaşi valoare ori de unde am măsura-o? Răspunsul este simplu: Dumnezeu. Dumnezeu a vrut să putem gîndi *logic* lucruri care nu pot fi exprimate decît *gramatical.* Faptul că aceste două tipuri de ordine nu pot fi reduse unul la celălalt face imposibilă cunoaşterea absolută (bazată pe transformarea enunțului „tot ce pot construi gramatical este logic adevărat“ în tautologie), dar, în acelaşi timp, face posibil progresul cunoaşterii. Iar dacă nu poate fi atinsă cunoaşterea absolută, în sine progresul cunoaşterii este un *eveniment moral* decisiv, care altminteri ar fi fost cu neputință. În exact acelaşi sens *moral,* Dumnezeu a vrut ca ordinea naturii să fie contingentă. Dacă nu ar fi fost, iar legile naturii ar fi fost necesare, atunci gîndirea şi imaginația nu ar fi putut fi mai cuprinzătoare decît existența fizică. Orice existență fizică ar fi fost o existență logică, gîndirea ar fi fost echivalentă cu existența, față de orizontul lucrului nu ar mai fi existat nici un alt orizont, iar *omul,* ca ființă susceptibilă de mîntuire, nu ar fi fost cu putință. Sensul lumii este făcut sensibil de *nepotrivirile* aflate în lume. Acestea au fost puse acolo de Dumnezeu. Oriunde este un rost, adică un gol, acolo se află şi un rost, adică un sens. Dacă ar fi existat sinonime perfecte, oriunde s-ar fi aflat în acel moment lumea, acolo ar fi rămas pentru eternitate. Dar noi ne îndreptăm spre Dumnezeu. Deci timpul există, logica *trebuie* să fie diferită de gramatică, *nécessité logigue* nu poate fi identică cu *nécessité naturelle,* iar gîndirea poate depăşi existența, pentru că imaginația poate *realiter* vizita şi alte forme de a fi decît cele care cad sub simțurile noastre

[160] Argumentele pure sunt întotdeauna înşelătoare, deoarece *sensul* unui argument ține întotdeauna de orizontul filozofic în care a fost situat, la naştere – spre pildă, astrologia funcționează perfect în istoria ideilor. Există un referent metafizic, invizibil, care dă sensul

propriu al oricărui argument important avansat vreodată de un filozof. Din acest motiv, istoriile filozofiei care dezvoltă argumentele unui gînditor ca şi cînd ar fi o problemă de logică sunt *complet* greşite. Nu pentru că structura logică pusă în evidență ar fi falsă din punct de vedere logic. Ci pentru că motivul pentru care a fost folosit un anumit tip de argument şi nu altul, rațiunea pentru care anume temă a fost argumentată şi nu alta scapă complet analizei logice a argumentelor. Altfel spus, argumentul unui filozof nu este niciodată reductibil la logică. Referentul metafizic, chiar dacă rămîne mereu 'invizibil', este esențial. A gîndi înseamnă a-l trăi ca vizibil, deşi el, în mod esențial, nu este. De aici iluzia derizorie a celor care vor să facă *toată* gîndirea, împotriva ei, vizibilă.

[161] INVIZIBILUL. În lume nu există decît existențe singulare: indivizii sunt singurele realități accesibile lumii noastre. Sunt, într-un sens fizic, fenomenal, singurele existențe. Pe de altă parte, generalul (universalul) are o funcție de neînlocuit în economia vieții noastre. Lumea nu se ține fără existența generalului – existență care nu e fizică, în sensul că nu există nici o existență individuală care să îl conțină. „Metafizicul, adică ceea ce este înveşmîntat în aparență, învăluit în formele ei, este acel ceva ce se raportează la aparență precum gîndul la cuvinte.“[630] Care este sensul acestei stări de fapt? Mi se pare, unul singur. Acela că prezența non-fizică a generalului în lume – prin faptul că lumea nu este inteligibilă fără această prezență non-fizică – forțează omul să se desprindă de simțurile sale, care percep numai existențe individuale, şi să se instaleze cît se poate de firesc într-o primă anticameră a spiritualității. Care? Să trăieşti cotidian cu ideea că funcționarea vizibilului presupune cu necesitate existența unui invizibil, care este în mod necesar ne-convertibil în vizibilitate. Inexistența fizică a generalului şi existența fizică doar a individualelor, deoarece realitatea nu poate funcționa aşa cum o vedem decît prin afirmarea în vizibil a ceva ce este de natura invizibilului, implică un continuu exercițiu spiritual.

[630] Arthur Schopenhauer, „Despre nevoia de metafizică a omului“

[162] 'Existența', faptul de 'a fi' – ce înseamnă oare toate acestea? Molecule, atomi, particule elementare, cuarci, cîmpuri de forțe? Desigur, desigur. Dar *existența?* În mod nemijlocit, adică dincolo de formele concrete de manifestare, faptul de a fi nu poate însemna nimic altceva decît Dumnezeu – *orice* înțeles am da 'cuvîntului' Dumnezeu. Cine va studia poziția omului față de aceste cuvinte imposibil de stăpînit (şi față de realitatea insesizabilă pe care o desemnează), va face teologia esențială a istoriei. În aceeaşi ordine, destinul argumentelor în favoarea existenței lui Dumnezeu. Ce menuet al îndepărtării! Azi, cînd existența este o simplă rubrică logică, Dumnezeu e cum nu se poate mai departe. Acest rezultat este, pe de o parte, consecința deciziei modernilor de a nu mai trata existența ca pe un predicat al ființei. Dar mai este, pe de altă parte, şi consecința perspicacității lui Kant, care a înțeles că *toate* argumentele în favoarea existenței lui Dumnezeu se reduc la argumentul ontologic (Kant a refutat argumentul ontologic cu observația, bazată pe cîteva exemple *realiste,* că existența nu e predicabilă).

Potrivit tradiției, existența este creația lui Dumnezeu – continuă, neîncetată, permanentă. Dacă Dumnezeu îşi retrage suportul, lipsită de existență, lumea se reîntoarce instantaneu în neființă. Existența este modul în care Dumnezeu ne menține, prin acțiunea sa continuă, în ființă. Faptul de a fi este faptul de a fi menținut în ființă de către Dumnezeu. Nu pot spune nimic fără a implica prezența, de fapt co-prezența, divină. 'Îmi este bine' înseamnă că lui 'este' îi – încă o dată – *este* ceva. Nu pot afirma ori nega ceva fără ca 'existența' să fie implicată în acest act, ca un suport ori ca o atribuire. Existența este prezența lui Dumnezeu. Dacă El nu ar fi prezent, nimic nu ar exista. Iar de îndată ce este de față, faptul de a fi începe să fie cu putință. În 'a exista' toate făpturile îşi dau întîlnire cu prezența lui Dumnezeu. Prezența lui Dumnezeu este existența fiecăreia dintre ele. Nici o făptură nu ar putea exista fără ca Dumnezeu să fie de față, prezent în ea, sub forma existenței acesteia. În noi 'există' omniprezența lui Dumnezeu în lume. Faptul că existăm este o dovadă absolută a faptului că Dumnezeu 'există' şi că este oriunde prezent.

ANALOGIE. Cînd gîndesc, gîndul meu există: nu numai eu, dar orice interlocutor îl 'vede', îl 'simte'. Ca şi mine, îl poate 'apuca', deoarece îl aprehendează. Dar, de îndată ce am încetat să îl gîndesc, el

dispare. Unde se duce? Dacă substanța gîndului este faptul de a fi gîndit, 'substanța' existenței este faptul de a fi continuu creată de Dumnezeu. Imediat ce Dumnezeu încetează să o mai creeze, substanța existenței se dizolvă: ea dispare, aşa cum dispare şi cuvîntul, după ce gura care l-a rostit s-a închis. Existența este modul în care Dumnezeu este *vizibil* prezent. Acest act al lui Dumnezeu este 'este' – le din orice predicație. *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito.* În privința cunoaşterii acestui fapt, noi nu am avansat prea mult față de cuvintele lui Pascal: „Cine ştie ce este a fi, lucru cu neputință de definit, de vreme ce nimic nu este mai general, şi fiindcă ar trebui, pentru a-l explica, să ne slujim mai întîi chiar de acest cuvînt, spunînd: Este?“ [631]

[163] În *Ioan* 14-16, după ce vînzarea sa de către Iuda devine ireversibilă,[632] Iisus discută cu apostolii despre testamentul său. Le vorbeşte despre plecarea sa, despre Dumnezeu şi presupune că aceştia înțeleg exact la ce se referă. Dar ei nu pricep. Iisus spune: „Voi ştiți unde mă duc şi ştiți şi drumul“, iar Toma îi replică: „Doamne, dacă nu ştim unde mergi, cum am putea şti drumul? “ Iisus spune: „Cine mă cunoaşte pe Mine, îl cunoaşte şi pe Tatăl“, iar Filip îi răspunde, sagace: „Doamne, ar fi suficient să ni-L arăți pe Tatăl.“ Pentru Iisus, identificarea Sa cu Tatăl este indiscutabilă. Dacă este acceptată, atunci e aşa cum spune: „Voi L-ați văzut deja pe Tatăl“ (adică pe El, pe Hristos). Dar apostolii nu au văzut *acest* fapt, cu forța cu care vedeau în mod fizic corpul lui Hristos în fața ochilor lor, iar Iisus ştie foarte bine că acest fel de vedere nu este vederea în vizibil, ci este un act de credință, de aceea şi face apel la ea, cînd li se adresează apostolilor: „Credeți-Mă, Eu sunt în Tatăl, iar Tatăl este în Mine.“ Credeți-mă, spune El: identitatea Tatăl-Fiul nu se poate vedea cu ochii, la fel cum nu se poate pipăi cu mîinile. Ea se poate însă „vedea“ cu credința. Iar ghidul acestui fel de a vedea, cu credința, este „Mîngîietorul“, Sfîntul Duh, cel care, după plecarea Mîntuitorului, va

---

[631] Pascal, *Entretien avec M. de Sacy*, pp.107-108. Am corectat textul după ultima ediție, 1994, stabilită de Jean Mesnard şi Pascale Mengotti, direct după manuscrisul lui Fontaine, descoperit în 1993 la Biblioteca Institutului Franței (mulțumesc lui Vlad Alexandrescu pentru această semnalare).

[632] Ceea ce Iisus numeşte „Mi-a venit ora“ (In.13,1) sau „glorificarea“, „slava“ Sa *(In.* 13, 31-2).

rămîne cu noi – cei care ne agățăm *doar* de credință – pînă la sfîrşitul timpurilor *(In.* 14,16; dar şi 16, 7).

Relația vederii – a unei *altfel* de vederi – cu credința reiese foarte limpede din întîlnirea de la Emaus. Acolo, Iisus cel reîntors din morți se alătură micii trupe formate din doi discipoli,[633] Cleopa şi Simon, care se îndreptau, trişti, debusolați şi îndoliați spre Emaus. Deşi Iisus arată ca înainte, El nu este recunoscut.[634] Iisus îi întreabă de ce sunt abătuți, iar ei se miră: „Cum, eşti chiar singurul care să nu fi auzit de evenimentele petrecute la Ierusalim zilele acestea?" Şi cei doi discipoli încep să îi explice lui Iisus despre faptele lui Hristos, care ar fi dovedit că acesta fusese un „profet puternic în fața Domnului", şi relatează, neîncrezători, despre ciudățenia care s-a petrecut la mormînt, cripta goală şi întîlnirea care ar fi avut loc între femeile duse să îngrijească mortul şi îngerul care le-a spus că Iisus este viu. Iisus cel înviat din morți îi ceartă pentru lipsa lor de încredere, numindu-i „oameni proşti şi cu inimi greoaie" şi le reaminteşte că prin tot ce s-a întîmplat, în fond, s-a împlinit exact ceea ce Iisus deja anunțase[635]:

---

[633] Nici măcar apostoli! Apostolii sunt lăsați să-şi rumege singuri disperarea. În opțiunea pentru femei cînd e vorba de Înviere ori pentru discipolii cei mai mărunți cînd e vorba de instituirea tainei împărtăşaniei, creştinismul îşi impune fără greş extraordinarul său geniu al smereniei. Cînd e vorba de lucrurile cele mai importante, sunt alese căile cele mai simple şi mesagerii cei mai umili şi mai puțin credibili (în ordinea lumii).

[634] La mormîntul gol, după ce vorbeşte cu îngerii, Maria *întoarce* capul (este o precizare importantă – divinul devine vizibil printr-un act de *răsucire* a minții, asemeni „răsucirii" – *he periagoges téhne* – întregului suflet de care vorbea Platon în *Republica* 518 c; 521c; 526e) şi îl vede pe Iisus în picioare, dar, deşi Îl vede, nu Îl recunoaşte – îl confundă cu grădinarul! Maria îl recunoaşte abia cînd Iisus o cheamă pe numele ei, Maria, aşa cum îl rostea *El. Cf. Ioan* 20, 14; 16.

[635] Apostrofarea discipolilor nu este o umoare a lui Iisus: este constatarea severă a lipsei de atenție față de una din întemeierile posibile ale credinței. În *Evanghelia după Ioan* sunt date trei „întemeieri" care fac „demonstrabilă" credința, aşa cum este aceasta, omului, rînduită: justificarea prin certitudinea directă, justificarea prin lucrările lui Dumnezeu şi justificarea prin lucrurile spuse şi realizate întocmai (In.14,11; 29). Or, Iisus anunțase tot ce se va întîmpla cu El, pentru ca discipolii săi să poată crede. Discipolii nesocotesc, în acest caz, profețiile realizate şi ratează una din ocaziile de a crede *întemeiat.* Cînd nu mai crezi întemeiat, crezi în mod bigot, adică credul şi superstițios. Iar acest lucru, cum a dovedit-o lumea noastră, nu poate dura. Cine nu crede întemeiat, adică rînduit, va pierde în cele din urmă credința. De aceea Iisus îi ceartă pe discipolii întîlniți la Emaus: abia a plecat dintre ei şi ei deja au uitat să creadă cum se cuvine: întemeiat şi rînduit.

suferința, pentru a realiza slava venirii sale, tălmăcirile din Moise şi profeți, care îi confirmau venirea etc. Discipolii ascultă, le place acest om, îl invită să mai rămînă cu ei, dar nu îl recunosc în el pe Învățătorul lor iubit. Intră în han, se aşază la masă, iar Iisus, după ce spune rugăciunea, frînge pîinea în fața lor şi le-o împarte, aşa cum o făcuse, de față cu apostolii, la Cina cea de taină. Abia în acest moment cei doi îl recunoscură. Atenție! Nu s-a schimbat nimic în înfățişarea lui Iisus: El arăta exact ca înainte, cînd discipolii nu îl recunoscuseră, deşi Iisus îi certase destul de personal, iar această ceartă ar fi putut fi un semn (dar nu fusese). Acum însă au recunoscut *semnul,* semnul care avea să îi lege de acum înainte pe oamenii supuşi domniei vizibilului de *prezența* Invizibilului – taina împărtăşaniei. Şi acum se întîmplă lucrul cel mai memorabil din toată această întîmplare extraordinară: de îndată ce cei doi discipoli Îl recunoscură, iar ochii lor Îl văzură, El dispăru din fața ochilor lor *(Luca* 24, 31).[636] De îndată ce prin *semnul* frîngerii pîinii cei doi *recunosc* în omul din fața lor pe Iisus cel trecut în Invizibil, ei Îl văd. Dar atunci El devine din nou invizibil. Adică Iisus este invizibil cît timp nu e recunoscut; devine vizibil, cînd e recunoscut; şi redevine invizibil, imediat ce este văzut.

Care să fie tîlcul acestui veritabil „cifru“ al testamentului nostru? Aici sunt două feluri de vizibilități. Este vizibilitatea prin vedere şi vizibilitatea prin recunoaştere. Prima este a ochilor fizici. A doua este a ochilor spirituali, adică a credinței. Iisus cel înviat din morți nu a devenit nici o clipă vizibil, în felul în care sunt vizibile lucrurile acestei lumi şi cum Iisus însuşi fusese vizibil, înainte de a trece în slava Sa. Motivul? Invizibilul spiritual nu este niciodată în mod fizic vizibil. Invizibilul spiritual poate fi recunoscut printr-un semn vizibil şi atunci el este „văzut“. Văzut înseamnă, aici, cunoscut că este în mod real existent, potrivit credinței. Prin ce este văzut invizibilul? Prin credință, prin facultatea de a recunoaşte în vizibil *prezența*

[636] 636 Să se compare acest pasaj cu următoarea însemnare scrisă de Wittgenstein în 16 Noiembrie 1914: „[...] sunt în mod evident pe punctul de a rezolva problemele cele mai profunde; sunt atît de aproape, încît soluția se află practic sub nasul meu! Însă tocmai în clipa aceasta, spiritul meu rămîne pur şi simplu orb! Simt că mă aflu CHIAR *în fața uşii,* dar nu pot vedea destul de limpede ca s-o deschid“ *(Geheime Tagebücher 1914-1916,* 1991, p. 43 – apud Jacques Le Rider, *Jurnale intime vieneze,* p. 334). Tot Wittgenstein: „E limpede că creştinismul este singura cale sigură spre fericire“ (8 Decembrie 1914). Iar Hristos: „Eu sunt uşa“ *(Ioan* 10, 9).

invizibilului. *Unde* este „văzut“ Invizibilul? În ce *loc* al lumii vizibile? În *mundus imaginalis.*[637] Prin credință, Invizibilul poate deveni vizibil, în lumea imaginală. Tîlcul întîlnirii de la Emaus este că divinul poate fi făcut vizibil pentru ochii fizici numai prin intermediul recunoaşterii prezenței sale, în lumea vizibilă. Iar organul acestui mod de a vedea este credința. Credința îți permite să vezi ceea ce este *prezent* fără a fi neapărat şi vizibil. Credința este necesară deoarece nu *toate* prezențele sunt vizibile (dacă ar fi toate vizibile, atunci lumea omului ar fi pur fizică, ceea ce este în mod evident fals) şi deoarece lucrurile care nu se văd şi nu se pot nici pipăi se manifestă, în lumea noastră, *numai* prin prezență. Ceea ce vede credința este prezența – acel tip de prezență care nu se manifestă nici prin impenetrabilitate (corporalitate), nici prin capacitatea de a nu lăsa lumina să treacă (vizibilitate).[638] Cînd Iisus spune „Încă un timp, apoi nu Mă veți mai vedea“ *(Ioan* 16,16;19), El anunță epoca în care noi toți trăim de atunci – Epoca în care divinul nu mai este vizibil prin el însuşi, nici sub formă de *corp* (cum se întîmplase cu zeii antici), nici sub formă de *apariție vizibilă* (cum se întîmplase cu aşa-numitele „viziuni aievea“ de spirite şi făpturi miraculoase), ci este accesibil numai sub formă de prezență invizibilă.[639] Iar „vederea“ acestei prezențe va fi, de acum înainte, inspirată de Sfîntul Duh, de Mîngîietorul pe care, prin plecarea sa la Tatăl, Iisus îl răspîndeşte în toată lumea *(Ioan* 14,16;16, *7).* Iar de atunci încoace, această „vedere“ a invizibilului, mediată de Sfîntul Duh, se numeşte credință. Iisus anunță astfel epoca noastră,

[637] Henry Corbin, *„Mundus imaginalis* ou L'imaginaire et l'imaginal“, *Cahiers internationaux de symbolisme,* N°6, 1964, pp. 3-26. O sinteză prudent academică, la Gilbert Durand, s.v. „The Imaginal“, in: Mircea Eliade (Editor in Chief), *The Encyclopedia of Religion,* Vol. 7, Macmillan Library Reference USA, 1995, pp. la-2b.

[638] De îndată ce Iisus, prin plecarea la Tatăl, nu mai este vizibil, Duhul este cel care rămîne să adeverească legătura omului cu cele divine. *Cf. Ioan* 16, 8-11; 13-15 (în special *In. 8,*10, în combinație cu 14, 26 şi 16, 13).

[639] Acesta este sensul incredulității lui Toma. Pentru că era în preajma lui Hristos, Toma a mai putut încă beneficia de privilegiul de a obține dovezi ale Invizibilului prin vedere fizică („dacă nu voi vedea, nu voi crede“) şi pipăit („dacă nu voi simți cu degetele mele, nu voi crede“'). Dar, spune implicit Iisus, după acest episod, vederea divinității şi încredințarea celor divine se va face numai prin credință. *Cf. Ioan* 20, 25-9. O confirmă, în maniera-i teologică, apostolul Pavel: „Căci credința este încredințarea celor sperate şi dovada celor nevăzute“ *(Evrei* 11, 1).

epoca în care credința a rămas să fie singurul raport pe care îl mai poate avea cu divinul omul care trăieşte într-o lume *în mod necesar* „dezvrăjită". Căci singurul chip vizibil al divinității celei vii şi adevărate fusese Fiul (Tatăl nu are chip – vezi interdicția de a-i face chip – ci numai Nume): de atunci, prin plecarea Acestuia, în lume nu mai pot exista chipuri *actuale* ale divinității (epifanii, apariții etc.), ci numai chipuri *comemorative,* de tip simbolic (icoanele).

[164] Cum se intră în logica unei lumi? Cum s-a intrat, de pildă, în logica lumii tradiționale? În Antichitate s-a intrat organizînd lumea sub forma unei ierarhii bine rînduite de zei. În Evul Mediu s-a intrat punînd lumea sub semnul creării şi legiferării ei de către un singur zeu – Domnul Dumnezeu. Cum s-a intrat în logica modernității? – Negînd necesitatea de a gîndi lumea în funcție de prezența unui Dumnezeu. În postmodernitate – prin postularea axiomei că lumea (orice lume) este un simulacru inventat *ad libitum.* Evident, principiul modernității – şi, adăugînd ideea de plezirism al arbitrarului, şi al postmodernității – este o consecință logică inevitabilă a axiomei 'Există doar lumea, iar *ideea* de lume este incompatibilă cu existența unui principiu transcendent ei'. Altfel spus, „Gott ist tot" + „argumentul ontologic" – acestea sunt cele două principii ale modernității. Se poate oare ieşi din modernitate? Se poate oare ieşi din negarea Dumnezeului creator? NU ŞTIU. Din punct de vedere logic, am putea-o face numai negînd premisa. Dar, atenție! Contrariul afirmației 'Dumnezeu a murit' nu este, precum în logică, 'Dumnezeu NU a murit', ci – Dumnezeu este Dumnezeul cel viu. Deja Dumnezeul filozofilor este 'Dumnezeu e mort'. Contrariul veritabil este abia Dumnezeul de foc care i s-a revelat lui Pascal în noaptea de luni spre marți, 23 noiembrie 1654.

Dar acestea nu mai țin de logică şi nici de probabilități. Pentru a fi cu adevărat înnoită, viața din noi ar trebui să înceteze să mai fie doar recentă. Căci esența modernității pretinde omului să fie întotdeauna în pas cu tot ceea ce apare ca fiind mai nou, mai recent, mai original, mai arbitrar, mai în afara cărărilor lăsate în urma lor de oamenii care ne-au precedat şi care, pînă acum, ne-au ghidat paşii. Iar în absența acestor urme, fără o ancorare în Duhul prezenței lui Dumnezeu, drumul pe care mergem se prăbuşeşte în abis – el *este* deja un abis.

BUCUREŞTI,1999-2001

CUVÎNT ÎNAPOI[640]

Conferința pe care o voi rosti azi în fața Dvs. poartă titlul „Ce mai înseamnă să fii modern, astăzi?“. Un titlu ambiguu, deoarece nu e clar nici ce înseamnă 'modern', nici ce înseamnă 'astăzi', nici ce înseamnă 'mai', din formula 'mai înseamnă'. Sper să vă pot convinge că nu putem preciza toate aceste ambiguități fără să ne ducem foarte departe în trecut. Deşi modernitatea se defineşte cu trufie prin îndemnul lui Bentham de a uita trecutul, nu îi putem gîndi esența fără a recurge la ceea ce a precedat-o. Iar ceea ce a precedat-o continuă să o însoțească, asemeni acelor particule virtuale, care sunt prezența unei absențe.

Pentru cineva care vine dintr-un regim comunist, chestiunea modernității se pune altfel decît pentru o persoană care vine dintr-o societate liberă, una în care modernitatea s-a exercitat potrivit unei tradiții, care ar putea fi numită *tradiție a modernității* – dacă, aşa cum am să încerc să argumentez, cele două noțiuni nu ar fi mutual incompatibile şi a spune că există o tradiție a modernității este ca şi cum ai spune că există un cerc pătrat. Modernitatea era percepută, înainte de '89 – o spun în nume propriu: conferința mea este în mare măsură o conferință-confesiune, pentru că pleacă de la dileme care m-au frămîntat nu fără oarecare dramatism şi a căror tranşare a implicat renunțarea la o sumă de poncifuri care-mi erau dragi –, ca un mod de a te situa pe o poziție anti-comunistă. Chiar şi acei kremlinologi, sovietologi ori cum s-or fi mai fi numind azi specialiştii care au văzut în comunism o mare forță de modernizare a societăților înapoiate, pe care capitalismul a eşuat să le modernizeze, chiar şi aceştia vor consimți că, deşi comunismul s-a autolegitimat ca un proiect de modernizare, în fond el urmărea să impună realizarea unui ideal arhaic de societate, prin procedee calificat anti-moderne: societatea fără clase este un ideal arhaic, ca şi ideea statului totalitar care confiscă total societatea şi o readuce la o stare aflată *dincolo* de modernitate, iar teroarea, deportarea, exterminarea în masă şi persecuțiile

[640] Acest text reprezintă fragmente dintr-o conferință susținută la Ecole Normale Supérieure pe 31 mai 2001, prin grija lui Dimitrie Cădere, Adrian Papahagi şi Cristian Bădiliță (înregistrare şi transcriere: Ştefana Pop & Ioan Curseu).

ideologice sunt procedee acuzat anti- ori pre-moderne. Aceste mecanisme de constrîngere şi guvernare silită erau puse la lucru, conform intențiilor comuniştilor, pentru a ameliora relațiile dintre oameni; pentru a instaura idealurile cele mai „înaintate“ ale modernității politice – egalitatea, libertatea, fraternitatea; pentru a stimula creativitatea încătuşată de relațiile alienant-capitaliste etc. Prin urmare, declarîndu-mă modern înainte de '89, afirmam, la modul polemic, că idealul meu politic NU este comunismul. Era un fel de a fi în afara comunismului fără a fi constrîns să te declari împotriva lui. După '89, cînd a fost, în fine, din nou posibil un spațiu public, a fi modern însemna încă o dată a fi în actualitatea cea mai deplină: ne confruntam atunci cu personaje ca Ion Iliescu, Petre Roman, foarte postmoderne, într-un sens, şi cu ...minerii, foarte premoderni, într-altul. În 1990, după a treia mineriadă, reapăruse şi maleficul cuplu de la *Săptămîna,* Eugen Barbu-Corneliu Vadim Tudor. Față de toți aceştia cea mai eficace raportare era, politic vorbind, aceea de a invoca modernitatea politică şi intelectuală – o modernitate care îi dezarma imediat, cel puțin în principiu, pentru că în practică...

În plus, eu, personal, am avut, la sfîrşitul anului 1997, o experiență grotescă, care mi-a confirmat în mod dirimant propria mea modernitate. Vă voi relata-o foarte pe scurt. Am fost invitat, din greşeală, fireşte, la un exotic congres internațional, de viitorologie, al cincisprezecelea, organizat de *World Futures Studies Federation.* Am acceptat să merg acolo datorită admirației pe care o am pentru Bertrand de Jouvenel, inventatorul futuribilelor. Peste ce am dat acolo? Peste un soi de sectă gnostică postmodernă, virulent îndreptată împotriva tuturor marilor monoteisme, oficianta unui soi de religiozitate asiatică difuză, neclară, practicînd un eclectism arbitrar, ignar de cele mai multe ori, în orice caz agresiv, orientat împotriva tradiției religiilor care au dezvoltat o teologie rațională. O sectă furibund îndreptată împotriva multinaționalelor, a ştiinței moderne, a liberalismului, a economiei de piață liberă, a industriei, în schimb foarte favorabilă ecologismului, anticapitalismului, feminismului, homeopatismului, naturismului, primitivismului, Internetului şi ... satului african de acum cinci mii de ani! În timpul conferințelor, dacă vreun 'retardat' din Est avea vreo comunicare tradițională, cu argumente, bibliografie, grafice şi spirit critic, cîte un membru exaltat ale acestei secte gnostice postmoderne, de altfel de ambe sexe, se

repezea peste rînd la tribună şi, de acolo, scrutînd fioros infractorul surprins în flagrant delict de modernitate ştiinţifică, făcea intervenţii de genul: „Opriţi-vă! Ceea ce suntem acum obligaţi să ascultăm este o adevărată comunicare ştiinţifică!“: după cum pronunţa cuvintele „comunicare ştiinţifică“ îţi puteai da seama cît de oribil i se părea acest lucru. Secta cu pricina pretindea că slujeşte interesele umanităţii; idealul lor de societate a viitorului era o sinteză între (α) tehnologia soft, din care nu luau în calcul decît calculatoarele, epitomizate prin tastaturi, ignorînd (voit ori din incultură) partea de tehnologie grea care face posibile aceste remarcabile produse şi care implică, de pildă, industria chimică, pe care membrii sectei o urau activ, în adevărate şedinţe de psihodramă colectivă; şi, n-o să credeţi, (β) satul african de acum cinci mii de ani, care, pentru această stranie sectă primitivistă şi postmodernă, reprezenta starea genuină, nepervertită, a umanităţii. Prin urmare, faţă de acest atac anti-capitalist; faţă de acest atac împotriva ideii de stat arbitru neutru al intereselor individuale; faţă de acest atac împotriva marii noastre tradiţii religioase, simbolizată de cele trei mari monoteisme; faţă de această revendicare a religiosului oarecum pe scara din dos, care încearcă să reconcilieze afirmaţia „Dumnezeu e mort' – doar Dumnezeul personal, fireşte! –, cu postularea unei divinităţi a naturii însufleţite de vietăţi paradivine, care pululează în stînci, arbori, frunze, nori, calculatoare, cipuri, programe şi sunt prezente aici, acum, oricînd; în faţa acestui neo-păgmism tehnologic, postmodern şi primitivist m-am simţit confirmat în modernitatea mea. Şi, în acelaşi timp, împins de kerigma acestor progresişti în afara timpului *nostru,* în timpul meu, care este al *modernităţii clasice,* m-am simţit 'reacţionar'. Da, eu sunt un învechit de pro-capitalist, adept al statului modern, văzut ca arbitru neutru al intereselor private; sunt pentru raţionalitatea ştiinţifică, pentru spiritul critic şi accept cu recunoştinţă atît marea tradiţie a ştiinţelor naturii care ne vine din secolul al XVII-lea, cît şi marea tradiţie a creştinismului care ne vine din bunavestire a Întrupării şi a Învierii.

Mai există o notă, specifică modernităţii al cărei adept sunt şi pe care nu am pomenit-o încă în această scurtă prezentare poziţia mea constant anti-identitară. Resimt o repulsie instinctivă, foarte modernă în fond, faţă de nombrilismul identitar, această nouă religie a

identității pe care o încurajează ideologia multiculturalistă şi care nu face decît să recupereze, în manieră postmodernă, naționalismul etnic şi rasist. Este, în fond, tot o pseudomorfoză a modernității, perfect solidară cu primitivismul şi antimodernismul pe care le-am constatat la secta gnostică de care vă pomeneam mai sus: pasiunea identitară ca substitut al unei transcendențe veritabile, naturismul şi cultul idolatru al Naturii în chip de compensație pentru certitudinea că „Dumnezeu a murit". În fapt, argumentul meu împotriva naționalismului, clasic ori ba, este consecința unei poziții de principiu mai generale, care respinge obsesia tipic postmodernă a identității inventate individual şi asumate gregar, în numele unei poziții iluministe, de tip Moses Mendelsohn: „Să fii evreu acasă, să fii om (la fel ca toți ceilalți) în afara locuinței tale."

Am declarat că sunt un om modern. Însă ce înseamnă să fii un om modern? Erudiții care s-au ocupat de filozofia medievală ne spun că, de la Alcuin la Ockham, toți medievalii, în raport cu anticii, se declarau moderni. Modern era gîndit prin opoziție față de antic. Era o opoziție substanțială. Religia adevărată se opunea religiei false, pe de o parte. Înțelepciunea, arta, filozofia anticilor erau, pe de altă parte, inegalabile. Un medieval din secolul al XII-lea, Bernard din Chartres, a construit o imagine cu o posteritate remarcabilă, pînă tîrziu, în secolul al XVII-lea, la Newton. Este vorba de metafora piticilor cocoțați pe umerii giganților, ideea fiind că noi, modernii, putem vedea mai bine decît anticii pentru că, deşi fundamental pitici, suntem cocoțați pe umerii unor giganți. Imaginea a suferit în secolul al XVII-lea o foarte interesantă inversiune. Ca să fie înțeleasă, aş vrea să vă descriu presupoziția ideii lui Bernard din Chartres. La momentul t_0, al anticilor, au existat realizări importante, simbolizate de statura lor de giganți, şi apoi la momentul tx>0, ulterior, al modernilor, au existat alte realizări, de mai mică amploare. Putem reprezenta geometric presupoziția temporală a acestei imagini printr-un triunghi dreptunghic culcat pe cateta lungă, orientat cu vîrful spre sensul pozitiv al abscisei, cateta mică, orientată fireşte de-a lungul ordonatei, plecînd din punctul t0, originea şi unghiul drept. Ceea ce este mare, împlinit, revelația însăşi se află toate în trecut. Aşadar, orice moment ulterior lui t0 este substanțial inferior în raport cu acesta. Iată presupoziția temporală esențială a oricărei judecăți de tip tradițional (nu doar tradiționalist!). Această schemă a fost inversată în momentul

cînd Bacon a proclamat că anticii sunt cei tineri şi cînd Descartes a lansat cunoscuta apoftegmă *„c'est nous les anciens“.* Triunghiul de care vorbeam se inversează. Vîrful înțeapă acum originea, în t0, iar cateta mică se înalță dreaptă, din abscisă, undeva la tx>0. Nu orice moment ulterior lui t0 îi este inferior acestuia, altfel spus temporalitatea nu mai este una care diminuează, ci este una care acumulează. În scrisoarea către Hooke din 5 februarie 1675, Newton foloseşte imaginea lui Bernard din Chartres, dar fără să mai pomenească de pitici: „Dacă am văzut mai departe, este pentru că am stat pe umerii unor giganți.“ Zarurile au fost aruncate, iar relația cu temporalitatea, inversată. La prima ediție *a Spiritului legilor,* Montesquieu, un om atît de puțin revoluționar, adică atît de binecrescut, a putut pune acest epigraf insolent: „am creat acest vlăstar fără ajutorul vreunei mame“. Mama dispensabilă, fireşte, era tradiția, pe care noul raport cu temporalitatea tindea să o elimine complet.

Prin modernitate se produce o inversiune a raporturilor tradiționale. Să comparăm, spre pildă, două tipuri de justiție. Justiția clasică, bazată pe facerea de dreptate, pe care o vom numi justiție formală, şi justiția modernilor, care este una redistributivă, de tip material, pentru că bunurile implicate nu sunt de tip simbolic sau spiritual. Justiția clasică este aceea care se face prin avocați, prin judecători, prin procurori: constatarea unui delict din trecut, o investigație a unor fapte petrecute deja, pentru restabilirea unei stări de dreptate în prezent. Aceasta este schema de raționament a justiției clasice. Justiția redistributivă constituie unul dintre marile atuuri ale gîndirii de stînga şi se bazează pe ideea că există o stare de inegalitate în prezent şi că, prin impunerea unor inegalități bine controlate, de pildă impozitul progresiv, se creează în viitor o stare de egalitate, care, în viziunea modernă, este şi una de dreptate. Aici sunt două presupoziții importante. (i) Prima e aceea că inegalitatea este întotdeauna resimțită de moderni ca fiind o nedreptate. Este un gînd tipic modern: chiar cînd se înregistrează o inegalitate, fie ea aceea dintre mintea lui Hegel şi a vorbitorului – normală, deoarece acesta era un geniu, iar cel care vă vorbeşte nu este –, mentalitatea modernă operează cu ideea nedreptății. Încă nu există o soluție cu genele! Dar să nu credeți că acest daimon irezistibil al modernității, exprimat în ideea că orice inegalitate este o nedreptate, nu va sfîrşi, mobilizînd

progresele biologiei, prin a acționa direct şi aici, pentru a elimina pe viitor inegalitatea flagrantă între un mare gînditor ca Hegel şi un om de rînd. (ii) A doua presupoziție a acestui tip de justiție redistributivă este anularea trecutului. Justiția formală era consubstanțială cu modul în care trăim în lume, deoarece noi, în mod real, nu existăm decît pe baza faptului că cineva ne-a adus pe lume şi, în acest mod, venim într-o limbă, într-o civilizație, într-o cultură etc., care sunt gata făcute, date în mod absolut. Justiția redistributivă face complet abstracție de trecut: dacă nu ar face, ar fi constrînsă să ia în considerare împrejurarea că există motive bine întemeiate pentru care persoana „X" are o proprietate mai mare decît persoana „Y"; există motive întemeiate pentru a justifica starea de inegalitate, dar toate acestea se bazează pe existența trecutului, adică a tradiției. Or, pentru a putea fi percepută ca nedreptate, inegalitatea trebuie mai întîi ruptă de trecut. Odată abolit trecutul, se face acum o proiecție asupra egalității din viitor, pe baza introducerii în prezent a unei inegalități controlate – v-am dat exemplul impozitului progresiv, o inegalitate de tratament preventivă, menită să înlocuiască o inegalitate din prezent, acceptabilă puținora, cu alta din viitor, acceptabilă multora. Cel puțin aşa pretinde justiția stîngii, care e perfect modernă.

Ceea ce vedem este că modernitatea joacă întotdeauna pe două planuri temporale: (α) o temporalitate lansată spre viitor, care are ca figură centrală acumularea, creşterea – este vectorul mare, termenul tare; (ω) şi, în al doilea rînd, o temporalitate care, în mod straniu, se amputează de trecut; este, în mod paradoxal, vectorul recesiv, reperul care se micşorează, termenul slab.

Ca să dăm răspuns întrebării de la începutul conferinței, să ne referim puțin la modul în care se argumentează în modernitate. Voi porni de la o constatare foarte simplă. De la un anumit moment, în Europa au apărut ceea ce noi numim mode. Moda vestimentară, cred prima apărută, face următorul lucru: ai un pantof pe care l-ai cumpărat; e bun; face față scopului pentru care a fost achiziționat – e comod, nu-ți face bătături, nu lasă să intre apa, are un aspect acceptabil. Dar s-a schimbat moda: parcă te frige piciorul. Ai nevoie de un pantof la modă. Nu poți trăi pînă nu îți procuri unul nou. În această înlănțuire accentul cade pe calificativul nou. ÎI doresc nu pentru că ar fi mai bun, nici pentru că ar fi mai frumos, nu pentru că

mi-ar trebui în mod absolut, ci pentru că este nou. Pentru că există în mine ceva care mă împinge să fiu în pas cu timpul. Mă constrînge interior să fiu modern, unde modern înseamnă a fi mereu în pas cu timpul.

Ideea este să răspundem la întrebarea: oare orice tip de om ar reacționa așa la noutate? Sau numai omul modern? Părerea mea este că relația specială cu noutatea ține de definiția omului modern. Dar atenție! Dacă modernitatea însăşi a fost adusă la ființă în secolul al XVII-lea de un tip de exigență despre care o să vorbim, în acel moment ea nu a venit ca o noutate. Prin aceasta vreau să spun că apariția modernității nu s-a justificat ca noutate, ci ca o epistemă mai rațională decît tradiția pe care pretindea să o înlocuiască. Era nouă pentru că oamenii căutau soluții raționale, nu era rațională pentru că era nouă. Raționalitatea a fost motivul pentru care modernitatea a fost chemată la ființă. Acest element deosebeşte ceea ce eu numesc modernitate clasică de modernitatea recentă, pur şi simplu. Toate achizițiile modernității clasice – mă refer la *principiile* acestor achiziții – au fost realizate nu în virtutea noutății, ci în virtutea raționalității. Toate achizițiile modernității recente sunt realizate nu în virtutea raționalității, ci în virtutea noutății. Legătura dintre cele două forme de modernitate stă în faptul că în ambele, față de tradiție, raportul de temporalitate s-a inversat. Modernitatea recentă nu este decît încă o dată modernitatea clasică, dar una scăpată din frîu, lipsită de cenzura discernămîntului.

Lucrurile s-au schimbat de îndată ce modernitatea a început să funcționeze ca un dispozitiv integrat, care nu a mai avut nevoie de justificări din afară. Potrivit distincției din epistemologie, contextul justificării a început să funcționeze independent de contextul descoperirii. Noutatea a devenit elementul esențial. Există un soi de daimon în interiorul modernității, care are legătură cu temporalitatea, cu abolirea trecutului, şi care te împinge de la spate ca o necesitate implacabilă: a fi modern înseamnă a fi mereu *up to date,* a fi mereu nou, a fi în priză, a fi la curent cu *toate* lucrurile care se petrec. Definiția pe care v-o propun pentru faptul de a fi modern este următoarea: este modern omul pentru care a fi modern constituie în sine o valoare, complet independent de orice conținut. Un non-modern nu va accepta niciodată valoarea pe care i-o propui pînă nu te va întreba: „Ce conținut anume are această valoare?“ Un modern va

spune: „Dar e ultima realizare! E cea mai bună! *Trebuie* s-o adoptăm!“ De ce *trebuie?* E secretul modernului şi piatra de poticnire a celui care refuză să ia lucrurile modernității de-a gata. Cum spunea Walter Benjamin, miezul a ceea ce este înțeles în mod istoric poartă în sine timpul ca pe ceva care nu poate fi nici ignorat, nici separat, nici depăşit.

Acest lucru are consecințe neplăcute asupra modului în care argumentăm. Există în esență, azi, două mari tipuri de argumentare. (a) Primul are drept model raționamentul constrîngător. Fie că este de natură logică, fie de natură retorică (strategii discursive consimțite între oamenii aflați în dialog), pentru acest prim model a argumenta înseamnă a produce un raționament constrîngător. Independent de faptul că sunt alb sau negru, creştin ori musulman, bine dispus ori prost dispus, dacă această cultură a dialogului, a argumentării şi a strategiilor constrîngătoare de convingere este cu adevărat împărtăşită, atunci întotdeauna se poate formula un raționament constrîngător, în urma căruia doi oponenți trebuie să admită că unul are dreptate, iar celălalt se înşală. (b) Dar, pentru noi, modernii, mai există un tip de raționament, unul despre care anticii ar fi spus că este o întîmpinare eristică şi care sună în felul următor: cineva îți spune că, dacă n-ai citit cartea „A“, unde se aduce o contribuție de ultimă oră cu privire la chestiunea aflată în litigiu, nu puteți sta de vorbă; că ultima metodologie este singura care rezolvă complet problemele nerezolvate; că ultimul savant care s-a pronunțat asupra chestiunii este şi cel care are dreptate. Sigur că, uneori, în special în disciplinele extrem de specializate, unde adevărul are mai degrabă un aspect tehnic, acest tip de raționament este perfect valabil. Prin generalizarea lui însă, raționamentele de valoare sunt substituite cu raționamentele de conjunctură, bazate pe presupoziția că ceea ce este mai recent este şi mai adevărat (reminiscență pseudomorfotică a dialecticii ascensionale propuse de Hegel). Judecata favorizată de această situare a omului modern este ceea ce aş numi judecata de progres, judecata bazată pe prejudecata că ceea ce s-a făcut în ultimii cinci ani este obligatoriu mai bun decît tot ceea ce s-a făcut mai înainte – am luat perioada unui lustru, deoarece, mi s-a spus, la unele universități americane se impune ca în bibliografii să nu se citeze nici un titlu mai vechi de cinci ani. Deşi pare caricatural, substituirea pe nesimțite a raționamentului bazat pe argumente constrîngătoare cu raționamentul

bazat pe judecățile de progres defineşte în cel mai înalt (şi îngrijorător) grad modernitatea în care trăim şi cred că pentru orice om normal această împrejurare ridică o problemă – valoarea nu mai este judecată în funcție de conținutul ei, adică de ierarhiile, discriminările şi raționalitatea noastră, ci prin simplul fapt de a fi mai recentă, mai acceptată, mai populară, mai la modă. Nu mai bună (criteriu intern), ci mai nouă (criteriu extern).

Comportamentul spre care ne îndreaptă acest tip de prezență în lume îl cunoaşteți cu toții. În timpurile clasice, ca să ai legături de afaceri cu un om, trebuia să corespondezi. Primeai scrisoarea după ce poşta ți-o aducea; aveai un moment de răgaz; o citeai; mecanismul contactului îți dădea timp să răspunzi. Răspundeai. Se făcea afacerea. Vă întîlneați. Exista un răgaz, un spațiu de securitate. Între timp au apărut lucruri mult mai interesante, mai imediate, care te pun în contact direct cu orice şi oricine: omul formează numărul, telefonul fix sună. A apărut şi telefonul mobil, foarte util – ai probleme, prins în mijlocul traficului, şi îl foloseşti. Ce înseamnă de fapt acest lucru? Că suntem în permanență în priză. Nu mai avem distanță față de realitatea în care trăim; suntem ca absorbiți la suprafața acestei realități; lipiți de ea, nu ne mai putem disocia de fluxul ei, decît dacă nu ne pasă că vom apărea tuturor drept nişte neserioşi. Deoarece, în sistemul de contact bazat pe internet, dacă nu răspunzi la timp, te-ai descalificat. Emitentului i se garantează că, dacă receptorul nu înțelege mesajul, îl primeşte oricum: dacă nu răspunzi, eşti denunțat de exigențele aparatului tău ca neserios. La fel este şi cu faxul. Deşi exemplele par minore, rămîne faptul că această tehnică, menită să ne facă viața mai uşoară, ne-o face într-adevăr, dar într-un fel care nu era precizat în pachetul de instrucțiuni, atunci cînd ne-am însuşit această tehnologie. Şi totul nu face decît să întărească definiția propusă: este modern omul pentru care faptul de a fi modern constituie o valoare în sine, independentă de conținutul ei.

Recunoaşterea acestei aberații – faptul că a fi modern implică să admiți că ultimul care deschide gura ar avea dreptate ne duce la aspectul propriu-zis politic al modernității. Şi la cazul unui vestit bărbat, care a scris un tratat despre sublim la jumătatea secolului al XVIII-lea, un *Whig,* un liberal de tip clasic, unul care a luptat pentru toate cauzele bune: a apărat drepturile parlamentului împotriva injoncțiunilor regelui, a apărat cauza Irlandei împotriva Angliei, s-a

pronunțat în favoarea dreptului coloniilor britanice din America de a legifera independent de metropolă. Cu acest pedigri, omul nostru ar fi intrat în toate antologiile progresiştilor din lume. Dar nu s-a întîmplat aşa: pe o chestiune crucială, el s-a despărțit de foştii săi buni prieteni, atrăgîndu-şi oprobriul întregii umanități bine-simțitoare de mai tîrziu. Numele acestui important om este Edmund Burke, iar chestiunea pe care s-a despărțit de toți amicii săi progresişti a fost Revoluția Franceză, împotriva căreia a scris o celebră diatribă, în prima jumătate a anului 1790, publicată în noiembrie, acelaşi an – *Refiections on the Revolution in France.* Reacția prietenilor săi progresişti a fost imediată: l-au decăzut din stima şi prețuirea lor. Conținutul cărții e simplu, precizia profetică şi adevărul judecății sale sunt extraordinare. În mijlocul unor oameni care fie nu vedeau, fie nu voiau să vadă, el singur îndrăzneşte nu doar să o facă, dar şi să o spună cu glas tare – lucru pe care progresiştii din toate țările nu i l-au iertat niciodată. Burke contestă afirmația partizanilor Revoluției Franceze din parlamentul britanic, potrivit cărora aceasta nu ar fi decît o continuare logică, o maturizare inevitabilă şi necesară, pe scurt, o desăvîrşire a proiectului politic al Revoluției Glorioase din 1688. Or, argumentează Burke, există o incompatibilitate de principiu între cele două revoluții. Prima era bazată pe un echilibru al puterilor în stat şi pe limitarea reciprocă a acestora. Revoluția Franceză se bazează pe un principiu complet nou, apărut în lume o dată cu ea. Pe acesta se străduieşte Burke să îl explice, să îl expliciteze, în logica sa politică. În bună tradiție britanică – în mod stîngaci numită empiristă, deoarece cînd spun 'empirist' iau ceva din valoarea acestui mod de a trata adecvat problemele teoretice –, Burke nu formulează principii abstracte: el pune la lucru, pe cazuri concrete, gîndirea cea mai concretă cu putință. Din acest motiv, pentru o minte carteziană, una abstract-carteziană, cartea lui este de puțin folos. Gînditorul pare captiv în empiria cea mai tristă. În fapt, pentru un om care are simțul realităților şi care are certitudinea că tot ce se întîmplă se întîmplă în mod esențial şi pentru o singură dată şi care ştie că istoria nu îi dă acea lecție decît o singură dată, lectura cărții lui Burke este cu totul remarcabilă. O carte profetică, deoarece, la un an de la declanşarea paşnică a unei revoluții cu un proiect aparent perfect umanitarist, autorul a putut semnala nu numai ororile care aveau să se întîmple mai tîrziu, în timpul terorii, ci şi defecțiunile de principiu care, în depănarea ulterioară a istoriei, s-au

cronicizat (revoluția bolşevică ca împlinire a Revoluției Franceze, zbuciumatul secol al XIX-lea, cu toate convulsiile sociale revoluționaroide, care au avut toate drept model Revoluția din 1789, apoi statul iacobin-totalitar, în cele două ipostaze pe care le-a cunoscut în secolul al XX-lea, nazisto-fascistă şi comunistă).

Cu toate acestea, vedem că istoria l-a aruncat pe Burke în rîndul puțin onorabil al conservatorilor, dacă nu chiar al reacționarilor. Pentru progresişti, în orice caz, Burke este un reacționar. În timp ce Revoluția Franceză, adversara sa, pe care a diagnosticat-o cu atîta perspicacitate, a rămas în istorie ca fiind începutul unei noi ere, o eră de progres, de libertate, de egalitate, de emancipare, de afirmare a drepturilor fundamentale ale omului, prin contrast cu epoca Vechiului Regim, despre care sunt proferate numai orori. Or, din două una. Fie Burke s-a înşelat şi atunci Revoluția Franceză a fost cu adevărat un fenomen extraordinar, care nu are nici o legătură cu experimentele revoluționare catastrofale care au înecat în sînge istoria secolului al XX-lea şi care, în special, este fără raport cu acele poticneli ale modernității politice cu care ne confruntăm toți, într-o măsură mai mare sau mai mică. Şi atunci este adevărat că Burke a fost un conservator-reacționar, iar amicii progresişti nu s-au înşelat să îl condamne. Fie Burke nu s-a înşelat, iar Revoluția Franceză chiar reprezintă un dar otrăvit. Dar atunci reputația de care se bucură Revoluția Franceză e nemeritată, iar Burke nu s-a înşelat, în timp ce progresiştii sunt în eroare. După cum mi se pare cu totul evident, judecata empirică este de partea lui Burke. În acest caz, întrucît istoria l-a rînduit în tabăra conservatorilor şi a reacționarilor, iar Revoluția Franceză, cu toate ororile ei, a fost pusă în tabăra progresistă, umanistă, suntem în fața a ceea ce se cheamă o eroare tipică, o eroare prin care istoria manifestă ceva mai profund decît ea însăşi.

În mod evident, în modul în care posteritatea l-a judecat pe Burke, a jucat nu raționamentul bazat pe argument constrîngător, ci acela bazat pe progres. Din momentul în care izbucneşte Revoluția Franceză, umanitatea se împarte spontan în două tabere ireconciliabile şi inegale: stînga şi dreapta. Teza mea este că atunci s-a născut opoziția dreapta *versus* stînga. Cine refuză să vadă în crimele inimaginabile ale Revoluției

Franceze o dreptate superioară a istoriei, acela este fundamental de dreapta. Burke a fost primul om politic de dreapta al istoriei. În

schimb, cine este dispus să justifice crimele Revoluției Franceze în numele unei dreptăți superioare a istoriei, acela este de stînga. Primii oameni politici sistematic de stînga ai istoriei au fost iacobinii. De atunci, din acel ceas auroral al Europei, s-a fixat faptul că dreapta este fundamental conservatoare şi creştină, în timp ce stînga este fundamental revoluționară şi gnostică *(voire* anticreştină). Gnosticismul ca substitut al creştinismului detronat, temporalitatea promisă a viitorului împotriva temporalității condensate în ceea ce a fost moştenit, a tradiției. Folosesc aici termenul de 'gnosticism' în accepțiunea pe care i-a dat-o Eric Voegelin în cartea *The New Science of Politics,* din 1952. Dar mai este ceva. Tot de atunci s-a fixat şi judecata istoriei asupra celor două orientări. Cît timp va dura modernitatea – adică atîta timp cît vor fi valabile raționamentele de progres – stînga va fi considerată progresistă şi umanitară, oricîte crime ar produce, în timp ce dreapta va fi considerată conservatoare şi reacționară, oricît bine ar face.

Să mai facem un pas dincolo de Edmund Burke. Vă citez un pasaj din Charles de Remusat, care, cu finețea tipică francezilor, a ilustrat, în 1853, sensul *special* în care a fost crucial evenimentul de la 1789. În ocurență, el se referă la Burke şi îi judecă calitatea de veritabil liberal – tocmai lui, care luptase pentru cauzele cele mai bune! Trebuie să ştiți că apariția cărții lui Burke a împărțit liberalii de atunci din regat în două tabere, după cum acceptau critica făcută de Burke Revoluției Franceze ori nu: *the Old Whigs,* liberalii de factură veche, care au rămas conservatori şi, pentru progresişti – o categorie care a apărut în istorie atunci –, reacționari, şi *the New Whigs,* liberalii de stînga, considerați progresişti tocmai pentru că apărau Revoluția Franceză. Textul lui Charles de Remusat a apărut în *Revue des Deux Mondes,* în numărul din ianuarie-februarie 1853. Iată pasajul interesant: „S-a spus despre Burke că nu a fost un *whig* decît din întîmplare. Este adevărat, dacă ne gîndim că el a fost considerat *whig* într-un timp în care disputa între spiritul conservator şi spiritul revoluționar nu era încă deschisă.“ Cît de clar e spus! Revoluția Franceză a produs o breşă: practic, noi putem vorbi de tradiție numai din clipa în care ea a fost contestată în chip radical în cadrul Revoluției. Pentru unii tradiția este importantă, şi trebuie găsită o manieră de a o aduce în prezent şi de a o trece către urmaşi – aceştia

sunt oamenii de dreapta; pentru alții, tradiția nu contează – aceştia sunt oamenii de stînga.

O dată cu 1789 mai apare un 'fenomen de inversiune' sau, pe urmele tezei propuse de Mircea Florian în ultima sa carte, *Recesivitatea ca structură a lumii*, o „asimetrie de recesivitate“. În culturile tradiționale sau în dispozitivul politic tradițional, dacă ar fi să identificăm post-festum elemente de dreapta şi de stînga – deşi, cum v-am spus, în concepția mea este impropriu, deoarece dreapta şi stînga se despart cu adevărat pe chestiunea tradiției şi pe legitimitatea proiectului revoluționar, nu înainte –, dacă ar fi, deci, să aplicăm retrospectiv cuplul polar dreapta *vs. stînga,* am observa că raportul de recesivitate dintre ele se distribuie astfel: dreapta este centrală, stînga este recesivă. O dată cu Revoluția Franceză, datorită inversării temporale de care v-am vorbit, stînga devine cea fundamentală, iar dreapta rămîne oarecum la remorca ei, ca fiind recesivă. Acest fapt nu este întîmplător, ci tipic. Principiul este: oriunde apare, modernitatea tinde să inverseze raporturile de recesivitate tradiționale. În acest proces constă lucrarea sa. Aplicat binomului dreapta *vs*. stînga, principiul dă următorul corolar important: cît timp va exista modernitate, adică cît timp faptul de a fi modern va constitui în sine o valoare, stînga va fi triumfătoare. Ea va părea să aibă întotdeauna mai multă legitimitate. Întotdeauna, cîtă vreme va exista modernitatea, a fi de dreapta va însemna a fi suspect, a întreține relații suspecte cu trecutul; a fi de stînga, dimpotrivă, îți deschide toate porțile: poți face cîte crime ai dori – vezi cazul comunist –, comunitatea internațională nu te va condamna: crimele de la stînga par a fi făcute nu împotriva, ci în favoarea umanității.

Această situație de fapt ridică problema dacă este rațional să te mai consideri un om modern în condițiile în care modernitatea introduce aceste tipuri de distorsiuni în judecata istorică sau în formularea însăşi a judecăților. Punîndu-mi problema astfel – confesiunea mea continuă –, mi-am dat seama că nu sunt un modern pur şi simplu, ci un *modern tulburat.* Prin această expresie l-am caracterizat într-un text şi pe prietenul meu Cristian Bădiliță, care însă a refuzat caracterizarea, declarîndu-se, cu ironie, un tradiționalist netulburat. Modernul tulburat este modernul care îşi dă seama că modernitatea este în mod esențial o afacere de inversiune a unor date tradiționale şi că, asemeni exegezei inverse a Facerii, practicată de gnosticii primelor veacuri,

modernitatea reprezintă un soi de exegeză inversă aplicată oricărei tradiții deja constituite. Prin urmare, problema modernității este contestarea tradiției. Din acest motiv, problema esențială a modernității este aceea că, în chiar clipa cînd prin ea ceva se cîştigă, atunci, cu necesitate, ceva se şi pierde. Modernul pur şi simplu consideră că, orice s-ar schimba, este perfect, deoarece există progresul, care mă asigură automat că, orice aş face, cresc, acumulez, merg cu adevărat *înainte.* Modernul tulburat are însă reacția lui Burke, reacția conservatoare de recul, întrebîndu-se ce se pierde atunci cînd, prin adoptarea cutării noutăți, ceva se cîştigă. Modernul tulburat nu se mai lasă sedus de modernitate: privirea lui a devenit binoculară, el ştie că, dincolo de schimbare şi revoluții, mai există şi ceea ce rămîne, ca timp solidificat, în tradițiile constituite.

Ajuns cu interogația la acest punct, mi-am spus că ar trebui revizitate, din perspectiva întrebării ce se pierde atunci cînd ceva se cîştigă, cele patru mari instrumente – sau dihănii (cum le-ar fi spus Constantin Noica) – pe care modernitatea le-a adus pe lume: spiritul ştiințific, capitalismul, statul modern ca arbitru neutru al intereselor individuale şi rațiunea. Aceste patru instrumente au adus în lume lucruri cu totul remarcabile, dar, în acelaşi timp, administrarea lor incorectă şi transgresiunea unor limite inerente lor conduc la triste şi incontrolabile pierderi. Să le luăm pe rînd.

SPIRITUL ŞTIINȚIFIC. Spiritul ştiințific a apărut ca o problemă teologică importantă a secolului al XVII-lea, deoarece preocuparea centrală pentru oamenii de atunci nu era de a cunoaşte natura ca natură, ceea ce ar fi însemnat, în termenii noştri, de azi, să o cunoască pentru a o stăpîni şi pentru a scoate din ea putere. Ecuația 'ştiință = putere', care este astăzi lipită cu lipici utilitarist pe fruntea lui Francis Bacon, este cu totul greşit înțeleasă. Motivul pentru care Bacon credea că se obține putere atunci cînd avem ştiință era de natură pur teologică, ceea ce azi a fost complet evacuat din bagajul de cunoştințe generale al publicului larg. Gîndiți-vă la *Metafizica* lui Aristotel unde ni se spune că omul caută cunoaşterea pentru ea însăşi, nu pentru vreun folos oarecare. Nu valoarea utilitară stabileşte importanța cunoaşterii, ci cunoaşterea stabileşte valoarea utilității, deoarece a cunoaşte este în sine o valoare. Prin urmare, spiritul ştiințific a apărut din nevoia acelor oameni cu instincte teologice foarte puternice, mă refer la oamenii veacului al XVII-lea, care doreau să cunoască în mod

univoc cîte ceva ce este îngăduit – despre natura veritabilă a lui Dumnezeu, aşa cum se reflectă aceasta în Creația lui. Cunoaşteți foarte bine imaginea lui Galilei cu cele două cărți (o imagine, de altfel, deloc modernă, ci tradițională), una revelată, care era Scriptura, şi alta în care Dumnezeu şi-a pus amprenta, Natura asupra căreia se apleacă fizicienii.

Aplicat sistematic Naturii, spiritul ştiințific a condus finalmente la ceea ce numim astăzi ştiința modernă a naturii. Acea ştiință despre natură care a reuşit să producă, prin intermediul matematizării, şi punînd la lucru ceea ce Blaga a numit în mod fericit „experiment matematic“, nu numai afirmații verosimile despre aproape tot ce se întîmplă cu lumea fizică, dar şi să poată verifica adevărul respectivelor afirmații. Evoluția de formare şi închegare a spiritului ştiințific începe cu scolastica matură a secolului al XIV lea şi merge pînă în 1788, cînd Lagrange publică a sa *Mécanique analytique,* care face sumarul acestei largi acolade evolutive, instrumentalizînd idealurile de cunoaştere ale secolului al XVII-lea într-o manieră eficace, prin ecuații diferențiale şi procedee analitice formalizate. În secolul al XIX-lea, acest tip de a cunoaşte lumea, de a produce afirmații despre lume, s-a impus ca singurul ideal cognitiv acceptabil. Din acel moment, vedem cum spiritul ştiințific începe să producă 'efecte colaterale', inițial nedorite: agresiunea spiritului ştiințific împotriva culturii umaniste. Procedura de acțiune? Lăsat să acționeze fără discernămînt, spiritul ştiințific tinde să fie negaționist (tot ce nu se supune standardelor ştiințifice este lipsit de orice valoare cognitivă) şi anexionist (din orice disciplină, este de luat în considerare numai ceea poate deveni asemeni ştiinței). La sfîrşitul secolului al XIX-lea, Wilhelm Dilthey a propus ca mod de a asigura ştiințelor umane *(Geisteswissenschaften)* un statut de autonomie față de pretențiile negaționiste ori anexioniste ale ştiințelor naturii *(Naturwissenschaften)* un raționament de tipul următor: există în mod legitim două tipuri de ştiințe; unele în care obiectul este în mod natural obiectiv, deoarece este situat în exterioritatea omului; altele, în care 'obiectul' este, de fapt, o interioritate exteriorizată; fiecare din aceste tipuri de ştiințe îşi ating domeniul de precizie în moduri diferite; ştiințele naturii îşi ating domeniul de precizie prin exactitate; ştiințele spiritului îşi ating domeniul de precizie prin pătrunderea minții în interiorul obiectului cercetat *(Verstehen,* ca opus lui

Erkennen), ca urmare a realizării unei 'experiențe trăite' *(Erlebnis);* toate culturile posedă o unitate care este dată de viață *(Leben)* – viața ne permite să le retrăim *(nachleben);* există, prin urmare, o legitimitate ireductibilă a celor două tipuri de ştiințe. Efectul strategiei Dilthey a fost, în mod paradoxal, discreditarea şi mai mare a ştiințelor umane ca ştiințe, deoarece promotorii acestui mod de a legitima cultura au trebuit să descopere curînd că nu se pot legitima 'tare' prin concepte vagi şi cvasi-mistice precum *Leben* ori prin facultăți cognitive, precum *Verstehen,* care nu pot dovedi, la rigoare, nici o deosebire specifică, de tip constrîngător, între însuşirile lor şi cele ale facultăților de cunoaştere *tari* ale ştiințelor naturale (precum logica şi experimentul matematic).

Astfel, prin preeminența spiritului ştiințific asupra spiritului de discernămînt, un nou raport de recesivitate s-a instaurat, prin inversarea celui tradițional: cultura umanistă a devenit recesivă în raport cu cea ştiințifică. În cultura antică, raportul era invers: la Platon, la Aristotel, cunoaşterea tehnică era recesivă în raport cu cunoaşterea veritabilă, de tip filozofic.

CAPITALISMUL. Inutil să vă spun cîte lucruri bune ne-a pus la dispoziție capitalismul, de la cele cu care ne putem îmbrăca, la calculatoare, avioane, alimente, medicamente, cărți etc. Fireşte, nu el le-a inventat: el însă le-a făcut accesibile tuturor. În esență, capitalismul este ceva foarte simplu: schimbul de mărfuri, produse ori nu, între oamenii care consimt să le schimbe. Întrebarea este: cum este posibilă prosperitatea produsă de capitalism? Datorate unor Ludwig von Mises ori Friedrich August von Hayek, există încercări foarte interesante de a descrie epistemologia proprie funcționării capitalismului. Nu pot intra acum în amănunte. Voi spune doar că prosperitatea pe care o aduce capitalismul este legată de profunzimea problemelor epistemologice pe care le pune. Pînă acum, numai efecte minunate. Cînd însă capitalismul îşi impune logica tuturor domeniilor vieții, dorind să reformuleze sentimentele, cultura, moravurile, şi tinde să le reorganizeze pe toate numai din perspectiva raportului de schimb, bazîndu-le doar pe obținerea profitului, atunci este evident că apare o problemă. Joseph Schumpeter a formulat această problemă printr-un aforism: „Bursa de mărfuri nu poate în nici un caz înlocui căutarea Sfîntului Graal.' Exact tipul de problemă pe care stînga modernă, după ce inepția economică a marxismului a devenit evidentă

nu numai copiilor, ci şi profesorilor de marxism de la Oxford, a ştiut să o speculeze cu vigoare, uneori şi cu inteligenţă, sugerînd că, dacă economia de piaţă nu trebuie chiar desfiinţată, ea trebuie totuşi măcar bine strunită de un stat atotcompetent, controlat, cum altfel, de politicienii stîngii. Problema, dincolo de speculaţiile anticapitaliste ale stîngii, există. Formulată succint, ea sună astfel: capitalismul este bun numai în datele sale naturale, stricător în afara lor. Care sunt acestea? Pentru a le găsi, trebuie să reîncepem conversaţia cu oamenii cei mai luminaţi care au trăit pe acest pămînt, de-a lungul secolelor.

STATUL MODERN. Ce lucru mai minunat ca ideea statului modern, arbitru neutru al intereselor private? Gîndiţi-vă cîte probleme subiective, de statut uman, de decenţă şi de demnitate individuală a rezolvat în termeni obiectivi, de drepturi, de legalitate. Însă în chiar momentul în care statul se instituia peste societate ca arbitru neutru al intereselor private, un alt mecanism implacabil se punea, tot atunci, în mişcare. Se mobiliza un tip de logică ce pretindea ca, în beneficiul umanităţii, al societăţii, al tuturor indivizilor, statul să preia continuu, în tot mai mare măsură, cît mai multe şi mai complete, mai totale, prerogative de la societate. La rigoare, statul modern are tendinţa să confişte de la societate toate elementele bazate pe libertăţi, privilegii – scurt spus, pe relaţii informale – pentru a le formaliza şi a le întoarce apoi, dinspre el, înapoi societăţii. Astfel, lucruri extrem de importante pentru orice viaţă demnă de acest nume – cum ar fi spontaneitatea relaţiilor dintre oameni, practicile codificate în tradiţii, care nu pot fi exprimate prin reguli ori algoritmi legali fără a le ucide – toate acestea se pierd în procesul, impus de logica implacabilă a statului total, de transformare a tuturor lucrurilor care există la nivelul societăţii în mod spontan în elemente de legislaţie. Este deosebirea între ceea ce Michael Polanyi numea *cunoaştere tacită* şi cunoaşterea care poate fi exprimată prin reguli, adică, în termeni statali, prin legislaţie. Este, cum vedeţi, un proces de inexorabilă sărăcire a societăţii, care provine, neintenţionat, din puterea pe care i-am dat-o statului cu scopul iniţial, foarte legitim, de a sta arbitru neutru conflictelor care ne macină. Lăsată de capul ei, logica statului este să ne înghită, robindu-ne complet logicii sale anexioniste. Pentru a o ţine în frîu, ne-ar trebui un tip de discernămînt pe care modernitatea însăşi tinde să îl atrofieze.

RAȚIUNEA. Rațiunea, în datele ei, este un lucru cu totul şi cu totul remarcabil. Oricine poate sesiza cum evoluează înspre modernitate rațiunea, comparînd un text din secolul al XIII-lea unde este invocată rațiunea cu unul din secolul al XVII-lea. Ca facultate umană *maîtresse,* rațiunea tinde să reducă toate facultățile umane la propria ei formulă. În Evul Mediu, rațiunea este un loc comun al lui Dumnezeu. Din secolul al XVII-lea, deja, Dumnezeu nu mai este decît un loc comun al rațiunii, pe cale de lichidare. În special în secolul XX, a devenit din ce în ce mai evident că efectul cel mai pregnant al cultului rațiunii nu este altul decît scăderea raționalității. Sunt domenii în care, în loc să despice firul în patru ca un bisturiu, rațiunea nu reuşeşte decît să dea cu barda. Un astfel de domeniu este religia, unde ravagiile produse de rațiunea ignară a celor cărora, în lipsă de o veritabilă transcendență, nu le-a rămas de adorat, bigot şi idolatru, decît rațiunea, nu s-au lăsat aşteptate. Efectele produse asupra echilibrului religios al fiecărui om în parte de exercitarea acestui mod incult de a filozofa cu ciocanul au fost dezastruoase. Rațiunea veacului al XVII-lea nu a condus numai la rezultatele excelente consemnate în progresele ştiințelor naturale, ci şi, prin vocația ei de a se substitui gîndirii religioase, la o cultură, a noastră, care, în opinia mea, este puternic şi grav distorsionată.

De ce se manifestă aceste tendințe? Deoarece modernitatea caută puterea. (1) De ce au dorit oamenii să extindă procedeele ştiințifice la domeniul culturii? Pentru că au observat că ştiința conferă putere. (2) De ce au dorit oamenii să extindă procedeele schimbului economic la toate domeniile vieții? Pentru că au observat că prin economia de piață liberă oamenii pot obține, o dată cu banii, şi puterea. (3) De ce au dorit oamenii să extindă puterile statului asupra tuturor libertăților şi privilegiilor tradiționale ale indivizilor? Deoarece au observat că statul poate concentra în mîna guvernanților mult mai multă putere decît o poate face dominarea unei societăți organizată pre-modern. (4) De ce au dorit oamenii să subordoneze rațiunii toate celelalte facultăți umane? Pentru că au observat că rațiunea este facultatea umană în stare să confere mînuitorului ei cea mai mare cantitate de putere. Cheia modernității este puterea. Şi de aceea instinctul genuin al postmodernilor autentici a fost de a defini modernitatea ca o strategie de putere.

Întrebarea este dacă, avînd această percepție a modernității, ca modern tulburat, sunt oare un postmodern? Astfel spus: oare un modern tulburat se regăseşte în critica pe care postmodernitatea o face modernității? Răspunsul meu este că nu. Şi am să încerc să argumentez de ce nu cred că postmodernitatea este o poziție filozofică acceptabilă.

Ce este, în mod esențial, postmodernitatea? Este o viziune despre lume care afirmă în chip tare adevărul următoarelor trei propoziții: (κ) nu există o realitate esențială (altfel spus, totul e simulacru); (λ) totul e relativ (altfel spus, nu există nici un criteriu de a face ierarhii ori de a deosebi adevărul de fals); (μ) modernitatea e epuizată.

Să începem cu ultima afirmație. Este cu adevărat modernitatea epuizată? Ca să demonstrez inconsistența unei asemenea afirmații, este suficient, în bună tradiție postmodernă, să o deconstruiesc. Deci, dacă modernitatea ar fi epuizată, cum pretind postmodernii, atunci ar trebui ca între presupozițiile de bază ale postmodernismului să nu se găsească nici una dintre presupozițiile de bază ale modernității. Or, nu este deloc aşa.

Să luăm concepția despre cunoaştere a modernității. În modernitate, mă refer la modernitatea secolului al XVII-lea, pentru că atunci s-a articulat forma ei cea mai deplină, a cunoaşte însemna a şti cum anume a fost făcut un lucru. Viziunea celor de atunci era că aşa se poate cunoaşte în sens tare, tare în sens teologic: pentru ei problema nu era să descopere un adevăr regional, ci să afle un adevăr central, adevărul despre lumea creată de Dumnezeu. Bunăoară, Descartes pretindea că în descrierea pe care a dat-o el lumii naturale a reuşit să o reconstruiască intelectual, exact în felul în care a creat-o Dumnezeu la începuturi. Gîndul tare al tuturor filozofilor din veacul al XVII-lea era acela că ei au acces, prin cunoaştere rațională rațiunea lor fiind coextensivă cu rațiunea divină –, la modul în care Dumnezeu a construit lumea cu adevărat. Totuşi, în bună tradiție a modestiei teologice, teologii seculari ai secolul al XVII-lea considerau că nu putem cunoaşte totul despre planurile lui Dumnezeu. Numai rațiunea care cunoaşte natura este coextensivă cu rațiunea divină, cu acel Dumnezeu care, calculînd, a făcut lumea. În privința soteriologiei, ei nu pretindeau a avea cunoştințe speciale. Prin urmare, afirmațiile de acest fel nu erau trufaşe, pe atunci: nu se putea cunoaşte decît cum s-a

făcut lumea naturală – de aceea este fizica posibilă, după Descartes. Argumentul acesta, într-un mod foarte interesant, a fost reformulat pentru ştiinţele istorice de Vico. El afirma că, de fapt, numai societatea este constituită cu adevărat într-o manieră cognoscibilă, deoarece ea este făcută chiar sub ochii noştri, din faptele noastre, într-un mod lipsit de secret. Dimpotrivă, omul nu are acces la planurile divine şi, de aceea, nu poate scruta creaţia lui Dumnezeu. Ca şi Descartes, pe care l-a criticat, şi Vico credea că numai ce este construit poate fi cunoscut complet. Societatea este construită; faptele oamenilor, aşa cum se dezvoltă ele, la lumina zilei, o constituie. Aşadar, conform cu *Scienza nuova* a lui Vico, ştiinţa istorică este posibilă, pentru că oamenii ştiu cum este construită o societate, în vreme ce fizica nu, deoarece noi nu ştim cum a făcut Dumnezeu lumea. Vedeţi acum legătura cu postmodernii. Ca şi pentru teologii seculari ai secolului al XVII-lea, şi pentru postmoderni a cunoaşte înseamnă tot a construi. Numai că dispozitivul teologic în care a fost gîndită această afirmaţie de teologii seculari ai modernităţii clasice a fost acum complet eliminat. De aici, prin evacuarea lui Dumnezeu, se trece pe nesimţite la a inventa, a imagina. Accentul cade acum numai pe constructivism. După părerea mea, există o legătură, ce nu poate fi deloc trecută cu vederea, între presupoziţiile esenţiale ale celor două epistemologii, modernă şi postmodernă.

A doua continuitate importantă se referă la ceea ce Henry More – Henricus Morus Anglus, unul din platonicienii de la Cambridge, cu care Descartes, căruia i-a adus severe obiecţii, a fost în corespondenţă între decembrie 1648 şi august 1649 – numea chestiunea nullibistă. Aceasta se referă la faptul că, dacă admit că nu există nici un fel de comunicare între substanţa întinsă şi substanţa gînditoare, atunci nu pot spune unde anume se află Dumnezeu. Or, problema locului lui Dumnezeu în lume este, în fond, problema existenţei sale. A nu fi nicăieri *(nullibi esse)* echivalează cu a nu exista *(non esse),* pur şi simplu. Acesta este faimosul argument nullibist, ridicat iniţial de More împotriva lui Descartes şi reluat mai tîrziu de Newton, în nume propriu, tot împotriva lui Descartes. Cunoaşteţi anecdota, despre care nu ştiu dacă e adevărată sau falsă, potrivit căreia Marchizul de Laplace, la întrebarea lui Napoleon cum se face că în tratatul său cosmogonic şi cosmologic cuvîntul Dumnezeu nu apare niciodată, ar fi răspuns: „Sire, nu am avut nevoie de această ipoteză ca să

construiesc sistemul lumii.“ Ei bine, pentru a cunoaşte complet un lucru, modernii nu au nevoie de ipoteza Dumnezeu. Consecința inevitabilă este nullibismul. La postmoderni, deopotrivă, nu există cunoaştere absolută: atunci cînd garantul cunoaşterii, care este Dumnezeu, se retrage complet, şi cînd nici măcar cunoaşterea ştiințifică nu mai ilustrează un absolut, absolutul ei local, de ontologie regională, atunci cunoaşterii nu îi mai rămîne decît un singur rol: să fie o strategie retorică bine ticluită. Consecința: nu există decît simulacre. Iarăşi, cred că există o continuitate fără fisură între presupoziția modernă şi cea postmodernă.

Acestea au fost continuitățile directe între epistemologia şi ontologiile moderne şi postmoderne. Dar mai există şi nişte continuități inversate, foarte interesante, de tip „penser contre, c'est penser comme“. Pentru moderni, orice ştiință veritabilă este matematizată. La postmoderni avem exact răsturnarea afirmației : pentru ei, orice ştiință, chiar cele tari (precum matematica, fizica, fizico-chimia) sunt, de fapt, tot ştiințe de tip istoric, altfel spus, sunt şi ele bazate pe anumite strategii retorice. Pentru postmoderni, pretenția lor de a furniza o cunoaştere absolut adevărată este frauduloasă şi maschează instinctul lor veritabil, care este setea de putere. Cealaltă continuitate inversată la care m-am gîndit se referă la drepturile juridice. În modernitate astfel de drepturi au numai persoanele juridice, persoanele purtătoare de anumite interese. În postmodernitate însă, există un soi de resurgență grotescă a proceselor cu animale din Evul Mediu, bazate pe presupoziția că ființele lipsite de conştiință ori elementele naturale (munții, pajiştile, rîurile, copacii etc.) pot fi constituite, în justiție, ca persoane juridice : ca atare, pot beneficia de anumite drepturi legale. Bunăoară, dacă un industriaş vrea să construiască o mare uzină pe un podiş, se poate găsi un avocat postmodern, care să se instituie ca apărător al acelui podiş, într-un proces prin care se urmăreşte să se interzică industriaşului construirea fabricii, cu argumentul că aceasta ar leza drepturile de virginitate ale podişului. Pentru mine, ca om modern, o asemenea poziție este aberantă şi nu ştiu niciodată care este raportul dintre impostură cinică şi prostie în astfel de cazuri, unele, în Statele Unite, foarte lucrative. Dar, prin acte de acest fel, postmodernul dă glas înclinației spre o religiozitate sincretică, difuză, slabă, de tip New Age – reveria în fața apusului ca religie. Prin încercarea de a recupera un suflet al naturii,

omul postmodern exprimă protestul său împotriva desacralizării naturii şi contra triumfului complet, în modernitate, a unei viziuni ştiinţific-pozitiviste asupra lumii. Este protestul unui suflet ulcerat de imperialismul omogenizator al modernităţii, dar care, în acelaşi timp, conservă, în chiar această rană, postulatul teologic central al modernităţii, care proclamă moartea lui Dumnezeu. Fireşte, resacralizarea postmodernă a naturii nu poate deveni religioasă, tocmai datorită caracterului esenţialmente nihilist al sufletului postmodern.

În concluzie, din modernitate, postmodernul păstrează următoarele idei *directe:* (π) nullibismul: Dumnezeu nu se află nicăieri (sau Dumnezeu a murit); (ρ) orice cunoaştere veritabilă este cunoaştere a ceva construit (inventat). Pe de altă parte, psihologic vorbind, postmodernul este condiţionat de următoarele idei moderne *inversate:* (σ) ştiinţa naturii este una de tip istoric (la moderni: orice ştiinţă veritabilă trebuie să fie de tip matematic); (τ) obiectele naturale au drepturi juridice (la moderni: doar persoanele dotate cu interese şi responsabilităţi au drepturi juridice). Cum vedem, numai ideea legată de existenţa lui Dumnezeu este preluată de la moderni atît sub formă directă (Dumnezeu e mort), cît şi sub formă inversată (Natura *trebuie* să fie reînsufleţită, dar fără Dumnezeu). Prin urmare, orice discuţie referitoare la postmodernism trebuie să plece de la constatarea că acesta este un soi de efect post-traumatic al modernităţii, bazat pe inversiunea cîtorva din premisele ei epistemologice fundamentale şi pe conservarea principiului ei ontologic fondator – nihilismul.

Ajung acum la cel mai important element de continuitate între modernitate şi postmodernitate: conservarea sensului asimetriei de recesivitate între epistemologie şi ontologie. Este vorba de preeminenţa epistemologiei asupra ontologiei. Cum s-a ajuns la inexistenţa lui Dumnezeu în lumea modernă? Prin această inversiune. Prin faptul că, de vreme ce am putut cunoaşte bine natura fără ipoteza Dumnezeu, a părut să rezulte de aici că Dumnezeu nu există. O afirmaţie din epistemologie – pot cunoaşte foarte bine un lucru făcînd abstracţie de multe alte lucruri din jurul lui – trece în mod irezistibil şi pe nesimţite într-una din ontologie – acele alte lucruri nu există. Fireşte, aceasta nu înseamnă că respectivele lucruri nu există. Dar, pentru un modern, asta înseamnă. Tipic modern este să subordonezi

ontologia epistemologiei şi să afirmi că nu există cu adevărat decît lucrurile despre care poți formula o cunoaştere clară şi distinctă. Această recesivitate modernă este perfect valabilă şi pentru postmodernism. Numai construcțiile pot fi cunoscute. Tot ce poate fi cunoscut este construit. Constructul este un artefact, un simulacru. Dar atunci nu pot exista cu adevărat decît simulacre.

Cercul se închide. Deoarece afirmația ontologică fundamentală a modernității – ontologia trebuie dedusă din epistemologie – este preluată integral de postmodernitate, rezultă că postmodernitatea nu e decît o continuare a modernității. O continuare exasperată, traumatică, deoarece postmodernul este un modern care s-a săturat de limitările modernității, dar, în acelaşi timp, unul care, deoarece conservă afirmația tipic modernă – *Gott ist tot –,* nu poate ieşi cu adevărat din datele ei. Postmodernismul este recesiv în raport cu modernitatea, motiv pentru care postmodernitatea nu îmi pare a fi, în ciuda marilor sale tirade retorice, decît *o pseudomorfoză* a modernității. Folosesc cuvîntul pseudomorfoză în sensul lui Spengler. Pentru modernul tulburat, prin urmare, postmodernismul nu poate fi o opțiune. Postmodernul este un modern care se iluzionează că a încetat să mai fie modern. De aceea, decît să fii postmodern, mai bine să fii modern. Iar decît să fii modern pur şi simplu, mai bine să fii un modern conştient de răul aflat la pîndă în formula modernității, adică un modern tulburat.

Evident, în ce mă priveşte, nu cred că avem *cu adevărat* de ales: suntem moderni, fie că vrem, fie că nu. În oricare din variante, tulburată ori postmodernă, modernitatea celor care au apucat deja să fie moderni este inconturnabilă. Ea rămîne gravată în carnea noastră, asemeni acelor cicatrice niciodată complet vindecate, sub care încă mai pulsează abisurile neîncheiate şi nerăscumpărate ale rănii.

Dacă modernitatea este inconturnabilă, să ne întoarcem atunci, încă o clipă, la modernitate. Să îi facem, aşa spunînd, genealogia.

Am văzut ce înseamnă să fii modern – a considera faptul de a fi modern, indiferent de conținut, o valoare. Să privim acum formal această afirmație. Omul religios are drept conținut faptul de a crede în Dumnezeu. Omul modern nu are nici un conținut care să fie diferit de forma sa. Principiul general este acesta: actul modern prin excelență implică transformarea formelor în conținut. Mai concret, ce înseamnă aceasta? Să ne gîndim la naşterea politică a modernității, epitomizată

prin tratatele de pace cunoscute sub numele de Pacea Westfalică (1648). Acolo s-a luat decizia ca disputa militară referitoare la adevărul absolut să fie înlocuită cu un *modus vivendi* politic, bazat pe ocolirea teologică a disputei referitoare la adevărul absolut. Unei chestiuni de substanţă i s-a substituit, temporar, un mecanism procedural. Un conţinut a fost înlocuit cu o formă. Unei afirmaţii ontologice, un protocol.

Prin urmare, modernitatea, în sens propriu, nu este un conţinut, ci o formă – mai precis spus, un mecanism procedural. Transformarea modernităţii într-o substanţă este o eroare, reprezintă o eroare de tipul violării categoriei (locul clasic este Aristotel, *Analitica secundă,* I, 7). Acest lucru era ştiut de oamenii din secolul al XVII-lea. Tehnica modernităţii de a evita conflictele politice a fost transformată în substanţa însăşi a omului civilizat abia în secolul al XVIII-lea, de literaţii care îşi spuneau *les philosophes.*

Toate instrumentele modernităţii (spiritul ştiinţific, capitalismul, statul arbitru neutru al intereselor private şi raţiunea) sunt procedee şi activităţi, nu substanţe. Raţiunea îşi este sieşi temei. Capitalismul îşi este sieşi temei, odată decolat. La fel ştiinţa modernă a naturii şi tehnologia. Toate invenţiile moderne sunt ontologii procedurale: ele îşi poartă propriul temei cu ele. Nu sunt nici substanţe, ca în tradiţie, nici simulacre, cum vor postmodernii. Sunt vehicule de tip şenilă, care nu au nevoie de drum pentru a înainta: îşi poartă drumul cu ele. Sunt *naturaliter* ex-fundate, fără a fi *realiter* ficţionale.

Pe de altă parte, din enumerarea instrumentelor care definesc modernitatea este limpede că nici unul dintre acestea nu este rău. Rău este excesul lor – ideea că aceste principii, universale în ce priveşte aplicabilitatea lor antropologică, trebuie universalizate materialmente: adică impuse tuturor formelor de viaţă, individual şi social. De ce, dacă sunt capitalist în economie, trebuie să fiu şi în iubire? E aberant! De ce, dacă sunt ştiinţific în chimie trebuie să fiu ştiinţific în rugăciune? E lipsit de sens, mai rău, e o prostie! Ideea de a impune ontologiile procedurale ale modernităţii tuturor formelor de existenţă este totalitară. De ce s-a impus tuturor? Cum a fost cu putinţă să se piardă discernămîntul în chestiunea delicată a măsurii lucrurilor? Să nu uităm că ideea măsurii lucrurilor a fost ideea centrală a înţelepciunii antice şi creştine – *sophia* sau *prudentia.* Motivul pentru care în modernitate s-a impus ideea că numai excesul modernităţii

este modernitatea, că pentru a deveni modern trebuie să fii absolut, nelimitat, integral, fără rest, numai şi numai modern a constat în posibilitatea de a poseda, prin intermediul ştiinţei, capitalismului, statului şi raţiunii putere. Puterea – posesia şi administrarea ei discreţionară – iată marea ispită a modernităţii, veritabilul ei exces. Statele totalitare sunt moderne în esenţa lor, deoarece conţinutul lor unic este administrarea nelimitată a puterii, iar posibilitatea lor de existenţă este statul modern plus uşurinţa structurilor sale de a naşte, menţine şi controla puterea. Pe scurt, ceea ce setea de putere a distrus a fost discernămîntul. Dacă oamenii moderni ar mai fi avut discernămîntul pe care îl aveau, să zicem, anticii, nu ar fi văzut niciodată în nazism ori în comunism o speranţă.

Avem două rezultate, sub forma a două răspunsuri la întrebările cheie. (1) CE ESTE MODERNITATEA? Modernitatea nu este o substanţă, ci un instrument. Toate marile invenţii ale modernităţii sunt ontologii procedurale: ele îşi poartă propriul temei cu ele. Sunt *naturaliter* ex-fundate. (2) CUM TREBUIE EVALUATĂ MODERNITATEA? Modernitatea este rea cînd, dintr-o tehnică, este transformată într-o teologie. Este bună cînd e tratată în datele ei 'naturale'. Prin urmare, trebuie regăsit discernămîntul care să ne permită să deosebim 'spiritele': spiritul bun al modernităţii de spiritul ei rău, cam ca în tehnicile spirituale ale lui Ignaţiu de Loyola. Fireşte, ţinînd seama de amănuntul crucial că discernămîntul nu este un procedeu mecanic de evaluare, ci o virtute religioasă. Adică ceva pe care îl poţi căpăta numai *prin intermediul, în timpul* şi *la capătul* unei experienţe religioase.

Există vreun avantaj al acestei situaţii? Răul modernităţii constă în transformarea unui mecanism procedural regional într-o substanţă universală. Binele ei constă în lucrarea spirituală la care ne forţează.

Argumentul modernităţii *qua* tehnică spirituală. (A) În treburile publice şi politice trebuie să facem abstracţie de faptul că Dumnezeu *pare a* ne spune prin *Scriptură* care este adevărul şi ce anume trebuie să facem. De ce este legitim să facem asta? – deoarece nu ignorăm totul, ci ignorăm pe porţiuni, adică cum e mai rău. Noi suntem constant în prezenţa unei revelaţii religioase absolute. Dar cititorul nostru de mesaje, decodorul nostru e relativ. În privinţa certitudinii interpretării noastre la revelaţie nu avem decît credinţa, care nu e universalizabilă, e individuală şi nu poate fi transmisă. Concluzie:

deşi trăim într-o lume a lui Dumnezeu, plină de mesaje absolute, noi nu putem depăşi condiţia limitată a individuaţiei – Duns Scot spunea: *persona est ultima solitudo.* (B) În acelaşi timp, trebuie să continuăm să ne orientăm viaţa după cuvîntul lui Dumnezeu. De ce trebuie să facem asta? Deoarece, altminteri, admitem că suntem doar nişte animale: mai norocoase decît alte animale, e drept, dar totuşi *nu mai mult decît* nişte animale. E clar că (A) şi (B) sunt incompatibile. Trebuie însă să le gîndim simultan pe amîndouă şi să trăim simultan împreună cu ele. Cum?

Formulat cu un termen barbar, răspunsul este: ex-fundare. Ce înseamnă asta? Sunt foarte multe de spus. Din păcate, nu pot schiţa aici decît sugestia cîtorva reguli practice.

• Raţiunea umană nu trebuie să se substituie niciodată lui Dumnezeu. În termeni kantieni, Dumnezeu nu este un principiu constitutiv al lumii, ci unul regulativ.

• Formele istorice de succes (democraţia, statul, ideologia, confesiunile religioase etc.) nu trebuie niciodată înzestrate cu atributele tradiţionale ale divinităţii şi nici nu trebuie lăsate să funcţioneze ca şi cum ar fi nişte înlocuitori de divinitate.

• Tradiţia istorică nu limitează în nici un fel modurile în care Dumnezeu este prezent şi acţionează în lume. Deci noi nu ştim cu adevărat, adică în mod univoc, ce ne spune Dumnezeu prin *Scripturi.* Ştim bine ce ne spune sub raport practic (religia, exprimată prin tradiţie), dar numai „ca prin oglindă, în ghicitură“ ceea ce este teoretic (cunoaşterea lumii etc.). Ne putem apropia de acest înţeles numai prin efort personal şi relaţie cu prezenţa vie a Dumnezeului cel Viu. • Trebuie să distingem permanent între mai multe niveluri de realitate: psihologică, intelectuală, sufletească, socială, religioasă etc.

• Ceea ce înseamnă că elementul esenţial al schimbării actualei stări de fapt nu este o nouă organizare socială sau instituţională (ceea ce ar presupune că soluţia ar putea fi pusă sub forma unui algoritm, a unei reguli scrise). Ci – discernămîntul individual.

Altfel spus, trebuie să ne străduim să trăim realitatea în orizontul existenţei lui Dumnezeu şi trebuie să nu uităm nici o clipă că mecanismele procedurale prin intermediul cărora oamenii ajung la un *modus vivendi* local nu înseamnă nimic mai mult decît ceea ce reprezintă: o tehnică şi nu o teologie.

În încheiere, aş dori să rezum, sub forma unor propoziţii elementare, raţionamentul conferinţei mele.

1. În primul rînd, m-am întrebat dacă putem să nu fim moderni? Răspunsul este, categoric, nu.

2. Apoi, confruntat cu paradoxurile modernităţii, m-am întrebat dacă putem să fim *doar* moderni? Orice om care este animat de exigenţa unor valori superioare nu va ezita să spună că nu.

Răspunsul la aceste două întrebări m-a condus la concluzia că nici nu putem renunţa la modernitate, nici nu ne putem mulţumi cu ea.

3. Putem atunci rezolva aporia fiind postmoderni? Răspunsul, mă tem, este că nu putem, postmodernitatea nefiind decît o exacerbare a modernităţii.

4. Putem atunci rezolva aporia rămînînd moderni? Dacă revizuim atitudinea modernităţii faţă de tradiţie şi atitudinea tradiţiei însăşi faţă de modul tradiţional de a vedea tradiţia, răspunsul meu este că da, există un mod de a fi modern, care ar putea elimina excesele dezumanizante ale modernităţii.

Cum? În primul rînd, ar trebui să respingem pretenţia de adevăr absolut a 'ontologiilor procedurale' pe care tinde să ni le impună modernitatea, atunci cînd este înţeleasă ca substanţă. În al doilea rînd, ar trebui să ne fixăm exigenţe mai înalte: iar accesul la lucrurile superioare, pentru noi, modernii, începe numai cu strădania de a substitui culturii noastre strict tehnice şi utilitare o cultură a discernămîntului.

Deci: fiţi moderni! dar – *nihil sine Deo.*

Vă mulţumesc pentru atenţie şi participare.

ARTICOLE, CĂRȚI ȘI EDIȚII CITATE

Peter ACKROYD, *Ezra Pound,* London: Thames and Hudson, 1980.

Lord ACTON, *Despre libertate,* Iaşi: Institutul European, 2000 (traducere de Ligia Constantinescu şi Mihai-Eugen Avădanei). *Selected Writings of Lord Acton,* edited by J. Rufus Fears, 3 vols., Indianapolis: Liberty Classics, 1986, 1988.

Theodor W. ADORNO, „Erziehung nach Auschwitz“ (1969), in: *Erziehung zur Mundigkeit,* Vortrage und Gesprache mit Helmut Becker 1959-1969, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975.

Urs ALTERMATT, *Previziunile de la Sarajevo: etnonaționalismul în Europa* [1996], Iaşi: Polirom, 2000 (traducere de Johann Klusch). Sf. ANSELM din CANTERBURY, *Proslogion,* §§ 2-3, Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996 (traducere de Alexander Baumgarten). Hannah ARENDT, *Between Past and Future* [1961], Penguin Books, 1993. – *La Crise de la culture : huit exercices de pensée politique,* Idees / Gallimard, 1972 (traduit de l'anglais sous la direction de Patrick Levy).

Hannah ARENDT, *Condition de l'homme moderne* [1958], CalmanLevy, 1983 (traduit de l'anglais par Georges Fradier). Hannah ARENDT, *Crizele republicii,* Bucureşti: Humanitas,1999 (traducere de Ion Dur şi D.-I. Cenuşar). – Studiul „Despre violență“ [1970] este la pp. 111-206.

ARISTOTEL, *Fizica,* Bucureşti: Editura Ştiințifică,1966 (traducere de N. I. Barbu).

ARISTOTEL, La *Métaphysique,* 2 tomes, Librairie philosophique J. Vrin, 1991 (traduction et commentaire par J. Tricot) ARISTOTEL, *Organon* III (Analitica secundă), Bucureşti: Editura Ştiințifică, 1961 (traducere de Mircea Florian).

The Works of Aristotle, vol. I, Great Books of the Western World, vol. 7, Encyclopaedia Britannica, INC., 2nd ed.,1990 *(Posterior Analytics* [Analytica posteriora], translated by G. R. G. Mure. *On the Heavens* [De caelo], translated by J. L. Stocks).

Raymond ARON, *Spectatorul angajat* [1981], Bucureşti: Nemira, *1999* (traducere de Miruna Tătaru-Cazaban).

Sf. AUGUSTIN, *Solilocvii,* ediție bilingvă, Bucureşti: Humanitas, 1993 (traducere de Gheorghe I. Şerban).
Francis BACON, *Noui Organon* [1620], Editura Academiei R.P.R., 1957 (traducere de N. Petrescu şi M. Florian).
Francis BACON, *The Great Instauration,* in: *Collected Works of Francis Bacon,* Volume IV: Translations of the Philosophical Works, Routledge / Thoemmes Press,1996 (a reprint of the 1875 edition).
Bob BARR „Rigging the Scales of Justice“, *Imprimis,* Vol. 29, No. 5, May 2000.
Edward BEHR, O *Americă înfricoşătoare* [1995], traducere din franceză de Doina Jela-Despois, Bucureşti: Humanitas,1999.
Daniel BELL, „La fin de l'ideologie 25 ans apres“ [1988], in : *La fin de l'idéologie,* pp. 361-403 (traduit par Françoise Malrey).
Daniel BELL, *La fin de l'idéologie* [1960], Presses Universitaires de France, Collection'Sociologies',1997 (traduit de l'americain par Emmanuelle Baillon). Ediția franceză conține în plus, față de cea americană, capitolul 9 (în traducerea franceză, „La fin de l'ideologie 25 ans apres“).
Walter BENJAMIN, *lluminări,* Bucureşti: Univers, 2000 (traducere de Catrinel Pleşu).
Henri BERGSON, *Sur les données immédiates de la conscience* [1889], 25e ed., Paris : Felix Alcan,1926.
Isaiah BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity,* Princeton, New Jersey: Princeton University Press,1990. – Eseul „Joseph de Maistre and the Origins of Fascism“ [1960] se află la pp. 91-174.
Georges BERNANOS, *La France contre les robots* [1947] suivi de *Textes inédits,* presentation et notes de Jean-Loup Bernanos, Plon, 1970.
Alain BESANÇON, *Imaginea interzisă: istoria intelectuală a iconoclasmului, de la Platon la Kandinsky* [1994], Bucureşti: Humanitas, 1996 (traducere din franceză de Mona Antohi).
Marc BLOCH, *Regii taumaturgi* [1924;1983], Iaşi: Polirom, 1997 (traducere de Val Panaitescu). – Jacques Le Goff, „Prefață“ pp. v-xxx.
Etienne de la BOETIE, *Le discours de la servitude volontaire,* texte etabli par Pierre Leonard, Petite Bibliotheque Payot / 134,1993.

Allan BLOOM, *The Closing of the American Mind* [1987], Simon & Schuster: A Touchstone Book, 1988.
Allan BLOOM, *Giants and Dwarfs. Essays 1960-1990,* New York etc.: Simon & Schuster, A Touchstone Book, 1991.
Harold BLOOM, *Canonul Occidental. Cărțile şi Şcoala Epocilor* [1994], Bucureşti: Editura Univers,1998 (traducere de Diana Stanciu).
Daniel J. BOORST'IN, *Descoperitorii: o istorie a căutărilor omului pentru cunaaştereu lumii şi a lui însuşi* [1983], 2 volume, Bucureşti: Editura Meridiane, 1996 (traducere de Elena I. Burlacu).
Raymond BOUDON, „Daniel Bell et l'ideologie“, *Commentaire,* Vol.19, Nr 76, (Hiver 1996-97), pp. 839-48.
Emile BREHIER, *La Philosophie du Moyen Âge* [1937), nouvelle edition, Editions Albin Michel, 1949.
Emile BREHIER, *Histoire de la philosophie,* t. I, 4e edition, Quadrige / PUF, 1987.
Serghei BULGAKOV, *Ortodoxia,* Paideia,1994 (traducere de Nicolae Grosu). – Reproduce textul lucrării *Ortodoxia,* de Sergiu Bulgakoff, apărută la Sibiu în 1933, care conține o prefață a autorului la ediția românească.
Edmund BURKE, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event* [1790], Edited with an Introduction by Conor Cruise O'Brien, Penguin Books,1968 (introducerea lui Conor Cruise O'Brien poartă titlul „Introduction. The manifesto of a Counter-Revolution“ şi se află la pp. 9-76).
Albert CAMUS, *Actuelles: écrits politiques,* Paris: Gallimard, idees *nrf 376,* 1950.
Alphonse de CANDOLLE, *Histoire de la Sciertce et des Savants depuis deux si'ecles* [1873], Fayard, Corpus des ~uvres de philosophie en langue fran~aise, 1987.
John CARROLL, Humanism: The Wreck of Western Culture, Fontana Press, 1993.
Matei CĂLINESCU, *Cinci fețe ale modernității* [1987], Bucureşti: Univers, 1995 (traducere de Tatiana Pătrulescu şi Radu Țurcanu).
Chaos et déterminisme, sous la direction de A. Dahan Dalmedico, J.-L. Chabert, K. Chemla, Editions du Seuil, 1992. Alejandro

CHAFUEN, *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics,* San Francisco: Ignatius Press, 1986.
Andre CHASTEL, Artă şi umanism la Florenţa pe vremea lui Lorenzo Magnificul: studii asupra Renaşterii şi umanismului florentin [1959], 2 volume, Bucureşti: Meridiane, 1981 (traducere de Smaranda Roşu şi Grigore Arbore).
H. Floris COHEN, *The Scientific Revolution: A Historiographical Inquiry,* Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994.
R. G. COLLINGWOOD, „Economics as a Philosophical Science“, *International Journal of Ethics,* vol. XXXVI, 2,1926, pp.162-185.
R. G. COLLINGWOOD, *O autobiografie filosofică,* cu o prefaţă de Stephen Toulmin, Bucureşti: Editura Trei,1998 (traducere de Florin Lobonţ şi Claudiu Mesaroş).
Benjamin CONSTANT, *Adolphe et CEuvres choisies,* notice et anno tations par Maurice Allem, Paris : Bibliotheque Larousse.
J. P. COOPER, „Sea-Power“, The New Cambridge Modern History,
Vol. IV (The Decline of Spain and the Thirty Years War,160948/59), Edited by J. P. Cooper, Chap. VII, Cambridge: At the University Press, 1970, pp. 226-38.
Frederick COPLESTON, S.J., *A History of Philosophy,* vol. I-VIII [1946-1965] (Greece and Rome: from Pre-Socratics to Plotinus), Doubleday Image Books, 1993.
Fustel de COULANGES, *Polybe ou La Grece Conquise par les Romains* (con una.nota di lettura di Bertrand Hemmerdinger), Jovene Editore (Antiqua 28 – Collana Diretta da Luigi Şabruna), 1984.
E. COUMET, „La revolution scientifique introuvable ? *“, History and Technology,* Vol. 4, Nos 1-4, 1987, pp. 510-511.
Ioan P. COULIANO, „The Birth of Infinity: The Nominalist Revolution, 1300-1450“ [1990] (text aflat în arhiva familiei, pe care l-am putut consulta prin amabilitatea d-nei Thereza Petrescu-Culianu).
Ioan Petru CULIANU, *Eros şi magie în Renaştere.* 1484 [1984], Bucureşti: Nemira, 1994 (traducere de Dan Petrescu).
Ioan Petru CULIANU, *Păcatul împotriva spiritului,* Bucureşti: Nemira, 1999.

Les critiques de notre temps et Malraux, presentation par Pol Gaillard, Paris : Editions Garnier Freres.

A. C. CROMBIE, „Science“, in: Austin Lane Poole (Ed.), *Medieval England,* Oxford: Clarendon Press, vol. II,1958, Chap. XVIII: „Science“, § 2, pp. 577-84.

A. C. CROMBIE, *The History of Science from Augustine to Galileo,* 2 vols. [1959; 1970; 1979], New York: Dover Publications, INC., 1995.

Alfred W. CROSBY, The Measure of Reality. Quantification and Western Society,1250-1600, Cambridge University Press,1977. Ernst Robert CURTIUS, Literatura europeană şi Evul Mediu latin [1948], Bucureşti: Editura Univers,1970 (traducere de Adolf Armbruster).

Amy DAHAN DALMEDICO, „Le determinisme de Pierre-Simon Laplace et le determinisme d'aujourd'hui “, in : *Chaos et déterminisme,* pp. 371-406.

Rene DESCARTES, Oeuvres *philosophiques,* vol. I-III, Edition de F. Alquie, Classiques Garnier, 1996-1998.

Brian DAVIES, *Introducere în filozofia religiei* [1983], Bucureşti: Humanitas, 1997 (traducere de Dorin Oancea).

E. J. DIJKSTERHUIS, „Die Mechanisierung des Weltbildes“, *Abhandlungen zur Wissenschaftsgeschichte und Wissenschaftslehre*, 1952, Heft 1, SS. 33-63. _

N. DJUVARA, *Civilizații şi tipare istorice: un studiu comparat al civilizațiilor* [1975], Bucureşti: Humanitas, 1999 (traducere din limba franceză: Şerban Broche).

Pierre DUHEM, *L'Evolution de la Mécanique,* Paris : Maison d'Editions Scientifiques, Litteraires et Artistiques A. Joanin et Cie, 1903.

Pierre DUHEM, La *Théorie Physique: son objet – sa structure* [1906; 2e edition revue et augmentee,1914], Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

Pierre DUHEM, *Etudes sur Léonard de Vinci : ceux qu'il a lus et ceux qui I'ont* lu, Paris : Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, premiere serie,1906 ; deuxieme serie,1909 ; troisieme série, 1913 (réimpression: Edition des archives contemporaines, 1984, 3 tomes).

Pierre DUHEM, *L'aube du savoir. Epitomé du Syst'eme du Monde,* textes etablis et presentes par Anastasios Brenner, Hermann, Editeurs des sciences et des arts, Collection Histoire de la pensee, 1997.

Pierre DUHEM, *Le Systeme du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon â Copernic,* vol. I-X (1913-1959), Paris: Hermann. – Vol. I (1913; tiraj nou,1988); vol. III (1915; tiraj nou, 1958); vol. X (1959).

Pierre DUHEM, Les *Origines de la Statique,* vol. I-II (1905-1906), Paris: Hermann (t. II, 1906).

Umberto ECO, *Arta şi frumosul în estetica medievală* [1987], Bucureşti: Meridiane, 1999 (traducere de Cezar Radu). Umberto ECO, *Limitele interpretării,* Constanța: Pontica, 1996 (traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă).

Josy EISENBERG, *ludaismul* [1989], Bucureşti: Humanitas, 1995 (traducere de C. Litman).

Josy EISENBERG, *O istorie a evreilor* [1970], Bucureşti: Humanitas, 1993 (traducere din franceză de Jean Roşu).

Robert ELSIE, „...The Albanian language, *“ Balkan,* Heft 6, 2000, pp. 25-26.

Dorothy ELFORD, „William of Conches “, in: Peter Dronke (Ed.), *A History of Twelfth-Century Western Philosophy,* Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 308-327.

Mircea ELIADE, *Jurnal,* vol. I (1941-1969), Bucureşti: Humanitas, 1993.

Istvan EORSI, « Le droit ă la derniere parole » [1977], în: Georg LUKÂCS, *Pensée vécue, mémoires parlés,* pp. 9-29 (texte fran~ais : Antonia Fonyi).

Warren FARRELL – The Myth of Male Power: Why Men are the Disposable Sex? [1993], London: Fourth Estate, 1994.

The Federalist by Alexander Hamilton, James Madison, and John Jay, Great Books of the Western World, vol. 40, Encyclopxdia Britannica, INC., 3ra printing, 1992, pp. 27-259.

Luc FERRY, Le Nouvel Ordre Ecologique: L'arbre,l'animal et I'homme, Bernard Grasset, 1992.

Gustave FLAUBERT, *Bouvard et Pécuchet,* Paris : Librairie Griind, „La Bibliotheque Precieuse“, f.a.

Filosofia greacă pînă la Platon, vol.I, Partea a 2-a, Bucureşti, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1979 (traducerea secţiunii a IV a, „Existentul absolut“, de D. M. Pippidi).
Mircea FLONTA (ed.), *Filozoful – Rege? Filozofie, morală* şi *viaţă publică,* Bucureşti: Humanitas, 1992.
Mircea FLONTA, *Imagini ale ştiinţei,* Editura Academiei Române, 1994. – Studiul „Delimitarea cunoaşterii ştiinţifice“ se află la pp.102-136.
Mircea FLORIAN, *Recesivitatea ca structură a lumii,* 2 volume, Eminescu, 1983; 1987.
M. B. FOSTER, „The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science“, *Mind,* Vol. 43, No.172 (October 1934), pp. 446-468. '
Aram M. FRENKIAN, *Etudes de philosophie présocratigue,* vol. II (La Philosophie comparee : Empedocle d'Agrigente, Parmenide d'Elee), Paris : Librairie Philosophique J. Vrin,1937.
Aram M. FRENKIAN, *Les origines de la théologie négative de Parménide â Plotin,* Extrait de la „Revista Clasică“, tome XV (1943), Bucureşti : M. O. – Imprimeria Naţională, 1943.
David FRIEDMAN, *The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism* [1973], New Rochelle, New York: Arlington House Publishers, 1978.
Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man,* New York: The Free Press, 1992. – *La fin de l'histoire et le dernier homme,* Flammarion, 1992 (traduit de l'anglais par DenisArmand Canal).
Francis FUKUYAMA, „Second Thoughts. The Last Man in a Bottle“, *The National Interest,* No. 56 (summer 1999), pp.1633. Responses to Fukuyama, pp. 34-44.
Amos FUNKENSTEIN, Theology and the Scientific Imagination, Princeton University Press, 1986. – Teologie şi imaginaţie ştiinţifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVll-lea, Bucureşti: Humanitas, 1998 (traducere de Walter Fotescu).
Eugenio GARIN, *Întoarcerea filosofilor antici* [1994], Editura Omniscop, 1998 (traducere de Bogdan-Mihai Popescu). Studiul „Umaniştii şi ştiinţele“, publicat întîia dată în 1991, se află la pp. 95-113.

Ernest GELLNER, *Națiuni şi naționalism* [1983], Antet,1997 (traducere din limba engleză de Robert Adam).
Etienne GILSON, Index scolastico-cartésien, 1913.
Etienne GILSON, *La Philosophie au Moyen* Âge, 2e edition revue et augmentee, Paris : Payot, 1986.
Ernst GOMBRICH, *„The Open Society and Its Enemies:* Remembering Its Publication Fifty Years Ago, *" LSE Centre for Philosophy of the Natural and Social Sciences,* Discussion Paper Series, DP 11/95, Tymes Court, London. (A Public Lecture at the London School of Economics, 12 June 1995.)
Edward GRANT, The Foundations of Modern Science in the Middle Ages. Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts, Cambridge University Press, 1996.
Tullio GREGORY, Anima Mundi. La filosofia di Guiglielmo di Conches e la Scuola di Chartres, Firenze: G. C. Sansoni – Editore, 1955.
Tullio GREGORY, „La nouvelle idee de nature et de savoir scientifique au XIIe siecle", in : J. E. Murdoch and E. D. Sylla (Eds.), *The Cultural Context of Medieval Learning,* Dordrecht Holland / Boston – U.S.A.: D. Reidel Publishing Company, 1975, pp. 193-218.
David Ray GRIFFIN, *The Reenchantment of Science,* New York: State University of New York Press, 1988.
Paul R. GROSS, Norman LEVTTT, *Higher Superstition: The Academic Left and its Quarrels with Science,* Baltimore and London:~ The Johns Hopkins University Press, 1994.
Paul R. GROSS, Norman LEVITT, and Martin W. LEWIS (Eds.), *The Flight from Science and Reason,* New York: The New York Academy of Sciences, 1996.
François GUIZOT, *Istoria civilizației în Europa. De la căderea Imperiului Roman pînă la Revoluția Franceză* (1828], Bucureşti: Humanitas, 2000 (traducere de Cristian Preda şi Miruna Tătaru-Cazaban).
Georges GUSDORF, *Les Sciences Humaines et la Pensée Occidentale,* vol. III: La Revolution Galileenne, t. I, Paris : Payot, 1969. Martin

C. GUTZWILLER, *Haosul în mecanica clasică Şi cuantică* [1990], Bucureşti: Editura Tehnică,1998 (traducere de Constantin P. Cristescu).

Claude HABIB, „Bloom et le feminisme“, *Commentaire,* Vol.19, Nr 76, (Hiver 1996-97), pp. 797-802.

Norwood Russell HANSON, Patterns of Discovery. An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science, Cambridge: At The University Press, 1958, pp. 4-49.

Charles Homer HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science,* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924 (Chapter II: „Adelard of Bath“, pp. 20-42).

Barthelemy HAUREAU, *Historie de la philosophie scolastique,* vol. I, Paris : Durand et Pedonc-Lauriel Librairies, 1872.

Barthelemy HAUREAU, *Notice sur le Numéro 647 des manuscrits* latins de la Bibliotheque Nationale, Notices et extraits des manuscrits de la Bibliotheque Nationale et autres biblioth'eques, 1888, t. XXXII, 2e partie, pp. 167-186.

F. A. HAYEK, „Dr Bernard Mandeville“, in: *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas,* Routledge & Kegan Paul, 1978, pp. 249-266.

Friedrich A. HAYEK, *The Constitution of Liberty* [1960], London & Henley: Routledge & Kegan Paul,1976. – *Canstituția libertății,* Iaşi: Institutul European,1998 (traducere de Lucian-Dumitru Dîrdală).

Friedrich A. HAYEK, *Law, Legislation, and Liberty, 3* vols. [1973; 1976;1979], London and Henley: Routledge & Kegan Paul.

Friedrich A. HAYEK, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism,* Edited by W. W. Bartley, III, Routledge, 1988.

G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia spiritului* (1807], Bucureşti: Editura Academiei R.S.R.,1965 (traducere de Virgil Bogdan). G. W. F. HEGEL, *Principiile filozofiei dreptului,* § 247, Bucureşti:

Editura Academiei R.S.R.,1969 (traducere de Virgil Bogdan şi Constantin Floru).

Mark HELPRIN, „The Way Out of the Wilderness“, *Imprimis,* Vol. 30, No.1 (January 2001).

Arthur HERMAN, *The Idea of Decline in Western History,* New York, London etc.: The Free Press, 1997.

Thomas HOBBES, *Leviathan, or The Matter, Forme, ~ Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill* [1651], Edited with an Introduction by C. B. Macpherson, Penguin Books,1981.

Stephen HOLMES, *The Anatomy of Antiliberalism,* Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press, 1993. J. HUIZENGA, *Incertitudes:* Essai *de diagnostic du mal dont souf fre notre temps,* Librairie de Medicis, 1939.

David HUME, Essays. *Moral, Political and Literary* (1741], Oxford: University Press, 1971. – O frumoasă traducere franceză anonimă, scoasă de editorul J. H. Schneider la Amsterdam, în 1752, a fost reprodusă *tale guale,* fără aducere la zi ortografică, în ediția: David Hume, *Essais Politigues,* Paris: Librairie philosophique J. Vrin,1972.

Keith HUTCHINSON, „Supernaturalism and the Mechanical Philosophy", *History of Science,* Vol. 21, Part 3, No. 53 (September 1983), pp. 297-333.

Adrian-Paul ILIESCU, *Conservatorismul anglo-saxon,* Bucureşti: Editura All,1994.

IOAN PAUL AL II-LEA, *Fides et ratio. Scrisoare enciclică* cu *privire la raporturile dintre credinJă şi rațiune* [dată la 14 septembrie 1998], Iaşi: Editura *Presa Bună,*1999 (traducere din limba italiană de pr. Wilhelm Dancă).

Nae IONESCU, *Fenomenul legionar* [mai 1938: reprezintă conferințele ținute în lagărul de la Miercurea Ciuc în fața legionarilor închişi], Bucureşti: Antet XX Press, 1993.

Nicolae IONESCU-PALLAS, *Relativitate generală şi cosmologie,* Bucureşti: Editura ştiințifică şi enciclopedică, 1980.

Jeffrey C. ISAAC, *DemocraJia în vremuri întunecate* [1998j, Iaşi: Polirom, 2000 (traducere de Cristina Irimia).

Ramin JAHANBEGLOO, *Conversation with Isaiah Berlin* (1991], London: Phoenix Press, 2000.

Stanley L. JAKI, *Uneasy Genius: The Life and Work of Pierre Duhem,* The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1984.

Karl JASPERS, Les *Grands philosophes. Platon, Saint* Augustin, t. 2, Paris : Plon,10/18, N~ 362,1972.

Paul jOHNSON, *Intellectuals,* London: Weidenfeld and Nicolson, *1988.-Intelectualii,* Bucureşti: Humanitas,1999 (traducere de

Luana Irina Stoica). Ediția românească este, din păcate, incompletă: lipsesc capitolele, esenpiale pentru argumentul cărții, despre Bertrand Russell, Edmund Wilson, Victor Gollancz şi Lillian Hellinan.
Tony JUDT, *Povara responsabilităJii: Blum, Camus, Aron Şi secolul XX francez,* Iaşi: Polirom, 2000 (traducern de Lucian Leuştean).
Immanuel KANT, *Critica rațiunii pure* [1781;1787], traducători: Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc, Bucureşti: Ed. Ştiințifică, 1969.
Immanuel KANT, *Logica generală,* Bucureşti: Editura ştiin~ifică şi enciclopedică,1985 (traducere de Al. Surdu).
Robert D. KAPLAN, *Imperiul sălbăticiei: America – o națiune în comă* [1998], Editura Antet, f.a. (traducere de Oana Negureanu).
Victor KERNBACH, *DicJionar de mitologie generală,* Bucureşti : Editura Ştiințifică şi Enciclopedică,1989.
Robert KLEIN, *Forma şi inteligibilul,* 2 volume, Bucureşti: Meridiane,1977 (traducere de Viorel Harosa).
Alexandre KOYRE, *Du monde clos de l'univers infini* [1957], Gallimard, TEL 129, 1973 (traduit de l'anglais par Raissa Tarr). – *De la lumea închisă la universul infinit,* Bucureşti: Humanitas,1997 (traducere de Vasile Tonoiu).
Alexandre KOYRE, *Introduction k la lecture de Platon,* suivi *de Entretiens sur Descartes* [1937]. Paris: Gallimard, „Les Essais, CVII",1962.
Alexandre KOYRE, Mystiques, spirituels, alchimistes du XVle sii3cle allemand, Gallimard, id~es nrf 233,1971.
Hans Joachim KRAMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* P Schippers,1964.
Hans Joachim KRAMER, *Platonismus und Hellenistische Philosophie,* Walter de Gruyter,1971.
Thomas Samuel KUHN, *Structura revolu~iilor ştiințifice* [1962], Bucureşti: Editura ştiin]ifică şi enciclopedică,1976, pp.110-179.
Erik von KUHNELT LEDDIHN, „Monarchy and War", *The Twenty* Second International Conference on the Unity of the Sciences, Seoul, Korea February 9-13, 2000 (Draft January 1, 2000).
Erik von KUHNELT LEDDIHIN, Leftism Revisited: from de Sade and
Marx to Hitler and Pol Pot, Washington, D.C.: Regnery Gateway,1990.

Diogenes LAERTIOS, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor,* Bucureşti: Editura Academiei R.P.R.,1963 (traducere de C. I. Balmuş).
L. LANDAU et E. LIFCHTTZ, *Physique Theorique,* t. III (Mécanique Quantique. Theorie non relativiste), Moscou : editions Mir, 1966.
Pierre-Simon LAPLACE, Essai *philosophigue sur les probabilités* [Texte de la 5e edition,1825]. Christian Bourgeois Editeur,1986.
Pierre LEMIEUX, *Du libéralisme a l'anarcho-capitalisme,* Presses Universitaires de France, 1983.
Jacques LE RIDER, *Jurnale intime vieneze* [2000], Polirom, 2001 (traducere din franceză de Magda Jeanrenaud).
Gotthold Ephraim LESSING, *Educurea speciei umane* [1780;1777: §§ 1-53), Paideia, 1996, pp. 67-106 (traducere de Alexandru AI. Şahighian).
C. S. LEWIS, *Despre minuni, Ceie patru iubiri, Problema durerii,* Bucureşti: Humanitas,1997 (traducere de Sorin Mărculescu). – Cartea *Despre minuni,* publicată întîia dată în 1947, se află la pp. 9-201.
Mark LILLA; „The Enemy of Liberalism, “ *The New York Review* of Books, May 15, 1997, pp. 38-44.
Gilles LIPOVETSKY, *Amurgul datoriei: etica nedureroasă a noilor timpuri democratice* [1993], Bucureşti: editura Babel,1996 (traducere de Victor-Dinu Vlădescu):
David C. LINDBERG, The Beginnings of Western Science, the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 BC to AD 1450; Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992.
Georg LUKACS, *Pensée vécue, mémoires parlés,* Paris: L'Arche Editeur, 1986 (texte fran~ais : Jean-Marie Argeles).
David LYON, *Postmodernitatea* [1994], Bucureşti: Editura DU Style,1998 (traducere din engleză de Luana Schidu).
Alasdair MACINTYRE, *Tratat de morală: după virtute* [1981;1985], Bucureşti: Humanitas, 1998 (traducere de Catrinel Pleşu). Anneliese MAIER, *Metaphysische Hintergrunde der spâtscholastis chen Naturphilosophie,* Storia e Letteratura, 52, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura,1955.

Anneliese MAIER, *Die Vorldufer Galileis im 14. Jahrhundert,* Storia e letteratura, 22, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura,1951 (ediția a II-a, revăzută; 1966).
Joseph de MAISTRE, *Ecrits sur la Révolution,* textes choisis et presentes par Jean-Louis Darcel, Quadrige / PUF, 1989. Noel MALCOLM, *George Enescu: His Life and Music,* With a Preface by Sir Yehudi Menuhin, Toccata Press, 1990.
Bernard MANDEVILLE, *La Fable des Abeilles ou les vices privés font le bien public* (1714), Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1990 (traduction par Lucien et Paulette Carrive). – *La Fable des Abeilles,* Deuxieme partie (1729), Paris: Librairie philosophique J. Vrin,1991(traduction par Lucien Carrive).
Bernard MANDEVILLE, *Fabula albinelor sau despre „Vicii private ca beneficii publice",* în: Adrian-Paul Iliescu şi Mihail-Radu Solcan (editori), *Limitele puterii: texte fundamentale,* Bucureşti: Editura All, 1994, pp. 18-24.
Norman MANEA, „America, Germania", fragment din volumul-interviu *Curierul de Est,* „22", Anul XI, nr. 26, 27 iunie – 3 iulie 2000, pp. 12-13.
Pierre MANENT, *La Cité de l'Homme* [1994], Flammarion, coll. Champs, nr 378, 1997. – *Cetatea Omului,* Bucureşti: Babel 1998, traducere de Ioana Popa şi Cristian Preda).
Karl MANNHEIM, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge* [1929], A Harvest/HBJ Book, 1985 (translated from the German by Louis Wirth and Edward Shils).
Witold MARCISZEWSKI, Roman MURAWSKI, *Mechanization of Reasoning in a Historical Perspective,* Poznan.Studies in the Philosophy of the Sciences and Humanities, Vol. 43, Amsterdam – Atlanta, GA, 1995.
Avishai MARGALTT, *The Decent Society,* Harvard University Press, 1996 (translated by Naomi Goldblum).
Karl MARX, Friedrich ENGELS, *Manifestul Partidului Comunist* [1848], ediție îngrijită de Cristian Preda, Bucureşti: Nemira, 1998.
Călin-Andrei MIHĂILESCU, „Du siecle, la fin", *Literary Research / Recherche littéraire,* Vol. 17, No. 34 (Fall-Winter, 2000), pp. 263-5.
John Stuart MILL, *Despre libertate* (1859], Bucureşti: Humanitas, 1994 (traducere de Adrian-Paul Iliescu).

James MILLER, „e-Dante: A Shadowy Preface *“, Literary Research / Recherche littéraire,* Vol. 17, No. 343 (Fall – Winter, 2000), pp. 369-76.

Adrian MIROIU, *Ce nu e existenJa?,* Bucureşti: Casa de editură şi presă „Şansa“, 1994.

Adrian MIROIU, Metafizica lumilor posibile şi existenla lui Dumnezeu, Bucureşti: Editura ALL,1993.

Adrian MIROIU (ed.), *Teorii ale dreptăJii,* Editura Altemative, 1996.

W. E. K. MIDDLETON, „Down with Backnotes! “, Isis, Vol. 51, Part 3, No.165 (September 1960), p. 338.

Ludwig von MISES, *Socialism. An Economic and Sociological Analysis* [1922;1951], translated by J. Kahane, Indianapolis: Liberty *Classics,*1981. – „Neue Beitrage zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung,“ *Archiv fur Soziulwissenschaft,* B. LI,1923/1924, SS. 488-500, este reprodus parțial în Appendix, pp. 473-8.

Ludwig von MISES, *Human Action. ATreatise on Economics,* Third Revised Edition, Chicago: Contemporary Books, Inc.,1966. Ludwig von MISES, *Capitalismul $i duşmanii săi. Ce înseamnă* laissez-faire? [1958], Bucureşti: Nemira,1998 (traducere de Dan Cristian Comănescu).

Ludwig von MISES, „O perspectivă istorică asupra Şcolii austriece de economie“ [1969], *Secolul 20* (Austria), Nr. 382-384, 1-3/1997, pp. 270-89 (traducere de Dan Cristian Comănescu). http:/ /wwwmisesromania.org/articole/mises/mises-romana/69persp.htm

Th. MOMMSEN, *Histoire romaine,* nouvelle ed.ition, traduite par de Guerle, Paris : Librairie Marpon & Flammarion,1891, 7 tomes *CEuvres Compl~tes* de Montesquieu, Edition de Ch. Lahure, Paris: Chez L. Hachette et Cie,1856, 2 tomes.

Le monde de la Bible, textes pr~sent~s par André Lemaire, Gallimard, Collection Folio/Histoire 88,1998.

G. L. MOSSE, „Changes in Religious Thought“, *The New Cambridge Modern History,* Vol. IV (The Decline of Spain and the Thirty Years War,1609-48/59), Edited by J. P. Cooper, Chap. V, Cambridge: At the University Press, 1970, pp. 169-201.

Emmanuel MOUNIER, Malraux, Camus, Sartre, Bernanos :l'espoir des desesperes, Paris : $ditions du Seuil,1953.

P P NEGULESCU, *Istoria filosofiei contemporane,* vol. II (Idealismul gemtan post-kantian), vol. IV (Filosofia simțului comun, Filosofia populară, Spiritualismul şi pozitivismul, pînă la jumătatea veacului al XIX-lea), vol. V (A doua formă a şcoalei sco~iene, Renaşterea empirismului, Reacțiunea idealistă, Pozitivismul englez, Evoluția empirismului), Bucureşti: Imprimeria Națională, 1942-1945.
Isaac NEWTON, *De la gravitation suivie de Du mouvement des corps,* Gallimard, TEL 255,1995 (traductions du latin de Marie-Fran~oise Biarnais et Fran~ois De Gandt). – *De gravitatione* pare a fi fost scris între 1665 şi 1670 (după alte opinii, la începutul lui 1680), iar *De Motu* a fost redactat în 1684.
Friedrich NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra: Ein Buch fur Alle und Keinen. Nietzsche's Werke, Band VI, Leipzig: C. G. Naumann, 1899.
Friedrich NIETZSCHE. *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte* [1906], ausgewăhlt und geordnet von Peter Gast, unter Mitwirkung von Elisabeth Forster Nietzsche. Stuttgart: Alfred Kroner Verlag, 1996.
Friedrich NIETZSCHE. *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christenthums* [1889], in: *Nietzsche's Werke,* Band VIII, Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann,1899, *Der Wille zur Macht,* Erstes Buch, SS. 211-314). – *Antichristul,* Cluj: Editura Eta, 1991 (traducere de George B. Rareş).
Friedrich NIETZSCHE. *Gotzen-Dâmmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert,* in: *Nietzsche's Werke,* Band VIII, Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann,1899, SS. 52-176.
Friedrich NIETZSCHE, *Morgenrothe. Nietzsche's Werke,* Band IV, Leipzig: Druck und Verlag von C. G. Naumann,1900. Robert NISBET, *Conservatorismul* [1986], Bucureşti: Editura DU Style,1998 (traducerea şi introducerea la ediția română de Sorin Cucerai).
Robert NISBET, *The Quest for Community: A Study in the* Ethics *of Order & Freedom* [1953], San Francisco, California: ICS Press, Institute for Contemporary Studies, 1990.
Michael OAKESHOTT, *Rationalism in Politics and Other* Essays [1962], indianapolis: Liberty Fund,1991 (new and expanded edition). – *Ra~ionalismul în politică,* Editura ALL: 1995 (selecție de texte; traducere de Adrian-Paul Iliescu). „Masele în democrația

reprezentativă“ [1961], LA&1, No.19 (103), 17 mai 1993, pp. 1; 4-6 (selecpe şi traducere de Alexandru Duțu).
José ORTEGA y GASSET, *Revolta maselor,* Bucureşti: Humanitas, 1994 (traducere de Coman Lupu).
Camille PAGLIA, Sexual Personae. Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson, London & New Haven: Yale University Press, 1990.
Camille PAGLIA, *Sex, Art, and American Culture,* New York: Vintage Books, 1992.
Theophrastus PARACELSUS, *Werke,* Band III (Philosophische Schriften), besorgt von Will/Erich Peuckert, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.
Blaise PASCAL, *Entretien avec M. de Sacy,* texte etabli, presente et annote par Pascale Mengotti-Thouvenin et Jean Mesnard, Desclee de Brouwer, „Les Carnets *DDB“,* 1994.
H.-R. PATAPIEVICI, „Rațiunea rezonabilă. Eseu despre raționalismul modernității tîrzii“, *Secolul* 20 (Politicul), Nr. 379381, 10-12/1996, pp. 266-79.
Jean-Marie PAUL, Dieu est mort en Allemagne : des Lumi~res â Nietzsche, Payot, 1994.
Louis PAUWELS, Jacques BERGIER, *Dimineața magicienilor: introducere în realismul fantastic* [1960], Bucureşti: Nemira, 1994 (traducere de Dan Petrescu).
Toma PAVEL, *Mirajul lingvistic: eseu asupra modernizării intelectuale* [1988], Bucureşti: Univers, 1993 (traducere de Mioara Tapalagă).
Gheroghe-Sorin PĂRĂOANU, *Tranziții ontologice,* Editura ALL, 1998.
Ilie PÎRVU (ed.), *Istoria ştiinței. Antologie,* Bucureşti: Editura ştiințifică şi enciclopedică, 1981.
Oeuvres economiques de Sir William Petty, t. I, Giard et Briere,1905 (traduction par Dussauze et Pasquier).
Alvin PLANTINGA, „Methodological naturalism? “ (articolul poate fi consultat la adresa:
http://id-www.ucsb.edu/fscf/library/plantinga/mn/MN2.html).
PLATON, *Opere,* vol. I-VII (1974-1993), Bucureşti: Editura ştiințiințifică şi enciclopedică. – *Lysis* (vol. II,1976, traducere Alexan dru Cizek); *Phaidros* (vol. IV,1983, traducere Gabriel

Liiceanu); *Republica* (vol. V, 1986, traducere Andrei Cornea); *TheQitetos* (vol. VI,19$9; traducere Marian Ciucă); *Philebos* (vol. VII,1993, traducere Andrei Cornea).
The Dialogues of Plato, Great Books of the Western Books, vol. 6, Encyclopxdia Britannica, INC., 2na ed., 1990 *(The Seventh Epistle,* translated by J. Harvard).
Michael POLANYI, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* [1958], London: Routledge & Kegan Paul, *1962.* Karl R. POPPER, *Logica cercetării* [1934;1959], Bucureşti: Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1981 (traducere de Mircea Flonta, Alexandru Surdu şi Erwin Tivig).
Karl R. POPPER, *Societatea deschisă şi duşmanii ei* [1945], 2 volu me, Bucureşti: Humanitas,1993 (traducere de D. Stoianovici). Karl R. POPPER, *Conjectures and Refutations. The Growth of*
Scientific Knowledge, London and Henley: Routledge and Kegan Paul,1963 (articolul „On the Sources of Knowledge and of Ignorance" [1960], care reprezintă *Introducerea* la întregul volum, se află la pp. 3-30). – Fragmente din acest articol au fost traduse de Drăgan Stoianoviă în volumul *Filozoful-Rege?,* editor Mircea Flonta, Bucureşti: Humanitas,1992, pp.107-35 (traducerea omite fără menţiune §~ XIII şi XIV, renumerotînd altfel decît originalul paragrafele următoare).
Karl R. POPPER, *Lecţia acestui secol* [1992], Bucureşti: Nemira, 1998 (traducere de Florin Dumitrescu).
Karl R. POPPER, *Mitul contextului,* Bucureşti: Editura Trei,1998 (traducere de Florin Lobonţ şi Claudiu Mesaroş).
Cristian PREDA, *Modernitatea politică şi românismul,* Bucureşti: Nemira, 1998.
Cristian PREDA (ed.), *Liberalismul,* Bucureşti: Nemira, 2000. *Presocraticii: fragmentele elea~ilor,* ediţie bilingvă, traducere, pre faţă şi note de D. M. Pippidi, Teora, Colecţia Universitas,1998 (textul de bază reprezintă a V a ediţie, îngrijită de Walther Kranz, din *Die Fragmente der Vorsokratiker,* gr. u. d. von Hermann Diels).
John Herman RANDALL, Jr., „The Development of Scientific Method in the School of Padua" [1940], in: Pearce Williams and H. J. Steffens (Eds), *The History of Science in Western Civilization,* vol. II, 1977, pp. 49-63.

Philippe RAYNAUD, „Les Reflexions sur la revolution de France“, Preface : Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France,* traduction par Pierre Andler, Hachette, coll. Pluriel, 1989, pp. xi-cv.

Philippe RAYNAUD, „La sante, le surhomme et le dernier homme“, *Commentaire,* Vol. 19, N° 76, (Hiver 1996-97), pp. 985-6.

Ernest RENAN, „What is a Nation“, in: Alfred Zimmern (Ed.), *Modern Political Doctrines,* pp. 196-200.

The Risk *of Freedom. Individual Liberty and the Modern World,* Published by the Institute of United States Studies, University of London, 1999.

Rights, Risk and Regulation, The Centre for the New Europe, June 2000.

Paolo ROSSI, Francis Bacon: From Magic to Science [1957], London, 1968.

Murray N. ROTHBARD, *Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor,* The Ludwig von Mises Institute, Auburn University, 1991.

Murray N. ROTHBARD, Economic Thought before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought, Vol. I, Edward Elgar Publishing Company,1995.

J: J. ROUSSEAU, *Contractul social* [1762], Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1957 (traducere de H. H. Stahl).

Jeffrey Burton RUSSELL, Inventing the Flat Earth: Columbus and Modern Historians, New York etc.: Praeger, 1991.

Gilbert RYLE, *The Concept of Mind,* London,1949.

Jonathan SACKS, „Love, Hate and Jewish Identity“, *The Salisbury Review,* Vol. 16, No 4, summer 1998, pp. 32-6. Marquis de SADE, *La Philosophie dans le boudoir* [1795], Paris: Bookking International, 1994.

C.-A. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal,* t. III [1848], 5e edition, Librairie Hachette et Cie, 1888.

Francesco de SANCTIS, *Istoria literaturii italiene* [1870-1871], Bucureşti: Editura pentru literatură universală, 1965 (traducere de Nina Fa~on).

Francesco de SANCTIS, *Studii critice,* Bucureşti: Univers,1982 (traducere de Ştefan Crudu).

Carl SCHMITT, *Teologia politică* [1922; ediția a II-a: 1934], Bucureşti: Universal Dalsi,1996 (traducere şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu).
Carl SCHMTTT, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [1942], 3. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.
Carl SCHMITT, „Nehmen / Teilen / Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom *Nomos* her richtig zu stellen“, *Gemeinschaft und Politik,*1953. Text reluat în *Verfassungsrechtliche Aufsâtze aus den jahren* 1924-1954. *Materialien zu einer Verfassungslehre,*1958 şi tradus şi comentat în limba franceză de Toader Paleologu în *Commentaire,* No. 87 (automne 1999), pp. 549-56 ; 567-73.
Carl SCHMITT, *Staat, Groflraum, Nomos. Arbeiten aus den jahren 1916-1969,* Herausgegeben von Giinter Maschke, Berlin: Duncker & Humblot,1995.
Carl SCHMITT, *The Crisis of Parliamentary Democracy* [1923], translated by Ellen Kennedy, Cambridge, Mass., and London, England: The MIT Press, 1988.
Carl SCHMITT, *Théologie politique,* Gallimard, Bibliotheque des Sciences Humaines, 1988 (traduit de l'allemand et presente par Jean-Louis Schlegel).
Helmut SCHOECK. *Der Neid.* Munchen, Wien: Herbig Verlagsbuchhandlung, 1980.
Arthur SCHOPENHAUER, *Parerga und Paralipomena* I & II [1851]. Ziircher Ausgabe, Bânde VII-X. Diogenes Verlag, detebe 140/7-10, 1977.
Arthur SCHOPENHAUER, *Scrieri despre filozofie Şi religie,* Bucureşti: Humanitas, 1995 (traducere de Anca Rădulescu). „Despre nevoia de metafizică a omului“ (pp.103-146), reprezintă un fragment din *Die Welt als Wille und Vorstellung,* vol. II [1819].
Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism and Democracy* [1942], 3rd edition 1950, Harper Torchbooks, 1976 (Conține conferința „The March into Socialism“, 30 decembrie 1949: pp. 415-25).
André SCRIMA, *Timpul Rugului Aprins,* Bucureşti: Humanitas, 1996; ediția a doua revăzută, 2000.
Roger SCRUTON, „Reason, Responsibility and Risk“, in: *The* Risk *of Freedom. Individual Liberty and the Modern World,* pp. 59-66.

Roger SCRUTON, „Regulation and the Civilisation of Europe“, in: *Rights, Risk and Regulation,* pp. 43-51.

Roger SCRUTON, *The meaning of Conservatism,* Penguin Books, 1980.

Roger SCRUTON, *A Dictionary of Political Thought,* Macmillan, 2nd Edition, 1996.

Mihail SEBASTIAN, *jurnal* 1935-1944, Bucureşti: Humanitas, 1996.

SENECA, *Scrieri filozofice alese,* Bucureşti: Minerva, BPT 1089, 1981 *(De brevitate vitae:* traducere de Elena Lazăr, pp. 41-72).

Yakov G. SINAI, „L'aleatoire du non-aleatoire“, in : *Chaos et déterminisme,* pp. 68-87.

Barry SMTTH, „Philosophies of Anti-Science from Marx to'Feminist Epistemology"' (preprint comunicat de autor, dar niciodată publicat).

Barry SMTTH, „The Neurath-Haller Thesis: Austria and the Rise of Scientific Philosophy°, in: K. Lehrer and J. C. Marek (Eds.), *Austrian Philosophy Past and Present,* Dordrecht, Boston, Lancaster: Kluwer, 1996, pp. 1-20 (poate fi găsit la adresa: http://wings.buffalo.edu/philosophy/faculty/smith/articles/haller.html).

Werner SOMBART, Le Bourgeois : Contribution â I'histoire morale et intellectuelle de l'homme économique moderne [1913], Paris : Payot,1926 (traduit de l'allemand par le Dr S. jankelevitch).

Nicolaus SOMBART, *Tinereţe în Berlin* 1933-1943 [1984], Bucureşti: Editura Univers, 1999 (traducere de Magdalena Mărculescu).

Oswald SPENGLER, Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte. Miinchen: C. H. Beck, 68. Auflage, 1923.

Baruch SPINOZA, *Etica,* Bucureşti: Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1981 (traducere de Alexandru Popescu).

Henri H. STAHL, „Satul“, *Criterion,* nr. 6-7 (ianuarie-februarie 1935), pp. 3-4.

Leo STRAUSS, *Natural Right and History* [1953], Chicago & London: The University of Chicago Press, 1965.

Leo STRAUSS, *Cetatea şi omul* [1964], Polirom, 2000 (traducere de Radu Pavel Gheo).

Wladyslav TATARKIEWICZ, *Istoria esteticii,* vol. II (Estetica medievală) [1970], Bucureşti: Editura Meridiane,1978 (traducere de Sorin Mărculescu).
Wladyslav TATARKIEWICZ, *Istoria celor şase noţiuni* [1976], Bucureşti: Editura Meridiane, 1981 (traducere de Rodica Ciocan-Ivănescu).
Margaret THACHER, „All beginnings are hopeful: Challenges Facing the 215t century, *" Imprimis,* Vol. 30, No. 4 (April 2001).
Gustave THIBON, *De la divin la politic* [titlul original: *Entretiens avec Christian Chabanis,*1975], Bucureşti: Anastasia,1997 (traducere de Aurelian Crăiuţu).
THUKYDIDES, *Războiul peloponeziac,* Bucureşti: Editura Casei Şcoalelor, 1941 (tradus de M. Jakota).
Alexis de TOCQUEVILLE, *L'ancien régime et la Révolvction* [1856], edite par J.-P. Mayer, Gallimard, 1967.
Alexis de TOCQUEVILLE, *Despre democraţie în America* [1835; 1840], Bucureşti: Humanitas, 1995, 2 vol. (traducere de Claudia Dumitriu).
S. THOMAS D'AQUIN, *Sornme Théologique,* Paris : Les Editions du Cerf, 1990.
Stephen TOULMIN, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity,* New York: The Free Press, 1990.
Arnold J. TOYNBEE, A *Study of History,* Vol. XII: Reconsiderations, London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1961.
Arnold j. TOYNBEE, A *Study of History,* Abridgement by D. C. Somervell, vol. I (1947, Abridgement of Vols. I-VI), vol. II (1957, Abridgement of Vols. VII-X).
G. M. TRAVELYAN, *Istoria ilustrată a Angliei* [1926], Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1975 (traducere de Florica-Eugenia Condurachi şi Dan Hurmuzescu).
Gianni VATTIMO, *Dincolo de subiect* [1981], traducere de Ştefania Mincu, Constanţa: Pontica, 1994.
Giarmi VATTIMO, Pier Aldo ROVATTI (ed.), *II pensiero debole* [1983], Milano: Idee/Feltrinelli, 1995. – *Gîndirea* slabă, traducere de Ştefania Mincu, Constanţa: Pontica, 1998.
Gianni VATTIMO, *SfirŞitul modernităţii* [1985], Constanţa: Pontica,1993 (studiul „Nihilism şi postmodernism în filosofie" [1984] este la pp. 162-179).

Gianni VATTIMO, *Aventurile diferenței* (1988], traducere de Ştefania Mincu, Constanța: Pontica, 1996.
Gianni VATTIMO, *Societatea transparentă* [1989], traducere de Ştefania Mincu, Constanța: Pontica, 1995.
Giambattista VICO, *Principiile unei Ştiințe Noi cu privire la natura comună a națiunilor* [1744], Bucureşti: Univers, 1972 (traducere de Nina Fa~on).
Rosario VILLARI (ed.), *Omul baroc* [1991], Polirom, 2000 (traducere de Dragoş Cojocaru). – Studiul lui Paolo Rossi „Omul de ştiință" este la pp. 281-306.
Eric VOEGELIN, *The New Science of Politics. An Introduction,* Chicago: University of Chicago Press, 1952.
Robert M. WALD, *General Relativity,* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.
Max WEBER, *The protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* [1905], London: Unwin University Books,1930;10~ impression 1970 (translated by Talcott Parsons). – *Etica protestantă şi spiritul capitalismului,* Bucureşti: Humanitas, 1993 (traducere de Ihor Lemnij).
Richard S. WEST'FALL, „Newton and Christianity, " in: *Newton,* A Norton Critical Edition (selected and edited by I. Bernard Cohen and Richard S. Westfall), 1995, pp. 356-70.
Walter E. WILLIAMS, „The Legitimate Role of Government in a Free Society", *Imprimis,* Vol. 29, No. 8 (August 2000). Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philos hicus* [1921; 1922], Bucureşti: Humanitas, 2001 (traduce~ de Mircea Dumitru şi Mircea Flonta).
Ludwig WTTTGENSTEIN, *Philosophical Investigations* [1953], Basil Blackwell, 1986 (translated by G. E. M. Anscombe). Ludwig WTI'TGENSTEIN, *Denkbewegungen. Tagebucher 1930-1932 / 1936-1937 (MS 183),* herausgegeben und kommentiert von Ilse Somavilla, Fischer Taschenbuch Verlag, 2. Auflage, 2000.
XENOFON, *Amintiri despre Socrate,* Bucureşti: Univers,1987 (tra ducere de Grigore Tănăsescu). -. *Convorbirile memorabile* [Memorabilia] sunt la pp.1-133. Sub titlul „Din viața lui Socrate", *Memorabilia* au fost traduse şi de Şt. Bezdechi, în Xenofon, *Apologia lui Socrate,* Cultura Națională, 1925, pp. 55-186.

Frances A. YATES, *Collected Essays,* vol. III, London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Frances A. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* [1964], Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
Frances A. YATES, *The Art of Memory* [1966], Pimlico, 1992.
Frances A. YATES, „The Hermetic Tradition in Renaissance Science" [1968], in: Charles S. Singleton (ed.), *Art, Science, and History in the Renaissance,* Baltimore and London: The Johns Hopkins Press, 1970, pp. 255-74.
Yirmiyahu YOVEL, *Hegel, Nietzsche* şi *evreii: o enigmă întunecată* [1996], Bucureşti: Humanitas, 2000 (traducere din ebraică de Rodica Amel).

CUPRINS

CUPRINS
Dedicație
Mulțumiri
Teze preliminare
CUVÎNT ÎNAINTE
[1] Inversiunile modernității
[2] Ştiința grecilor şi excluderea temporalității din ştiință
[3] „Cunoaştere = putere“ – un exemplu de 'egalitate asimetrică'
[4] Sentimentul modernilor că nu sunt decît fiii timpuruilor
[5] Noi suntem moderni qua moderni, nu prin comparație. Temporalitatea
[6] 'Nelimitarea' celor ce țin de modernitate
[7] Împărțirea]umii în celest şi sublunar şi criteriul temporalității
[8] Temporalitatea şi definiția Europei. 'A fi modern înseamnă 'a deveni tot mai moderri
[9] Despre spiritul Evului Mediu
[10] Caracterul religios al epistemologiilor lui Bacon şi Descartes
[11] Natura care a putut fi stăpînită nu este întreaga Natură
[12] Marea inovație a secolului al XVII-lea este că lumea poate fi gîndită autonom
[13] Obiectivitatea ştiințifică
[14] Nullibismul şi inutilitatea 'ipotezei Dumnezeu'
[15] Dumnezeu ca limită a lumii
[16] Zăvorîrea în peşteră, prin eliberarea din cosmosul finit al medievalilor
[17] Cauza primă a fost ucisă de eficacitatea cauzelor secunde
[18] Principiul „Gott ist tot“ este o consecință epistemologică *inevitabilă* a creştinismului
[19] Omul baroc şi modernitatea religioasă
[20] Drepturile noastre sunt față de această lume, dar obligațiile noastre sunt din cealaltă
[21] Nemulțumirea omului modern
[22] Modernitatea & rescrierea trecutului

[23] Tradiția modernității a fost prima tradiție din istorie care s-a impus moştenitorilor ca fiind istorică fără a fi, în acelaşi timp, şi organică
[24] Cum se intră în logica unei schimbări istorice?
[25] Agenda ascunsă a limbilor internaționale
[26] Disprețul față de Evul Mediu este un sentiment protestant
[27] Afinitatea dintre protestantism şi]umea conceptelor nelimitate
[281 Dreptul la fericire şi dualismul incoerent al modernității
[29] Omul lui Hobbes şi valoarea de piață
[30] Modernitatea selecționează ca valabile numai acele condiții deviață care o confirmă
[31] Rămînînd în datele ei, modernitatea nu poate fi încheiată
[32] Odată ce ai intrat în modernitate, nu există *epocă a* modernității
[33] Postmodernitatea nu este altceva decît aprofundarea modernității
[34] Genealogia postmodernismului
[35] Judecățile de progres ale postmodernilor
[36] Din modernitate nu se poate ieşi decît negîndu-i principiul fondator – „Gott ist tot"
[37] Fanatismul reducționist al modernității
[38] Unitatea postmodernă a lumii
[39] Antropologia – cea mai recentă ştiință pilot
[40] Ravagiile transformării antropologiei în ştiință pilot
[41] Mizerie materială şi transfigurare spirituală
[42] Tipurile umane dominante şi condițiile lor materiale de viață
[43] Prima modernitate încă mai invoca substanțele; cea recentă, le aboleşte prin dizolvarea tuturor în temporalitate
[44] Modernitatea – o tehnică a rezolvării conflictelor politice care a fost, cu timpul, luată ca fiind substanța însăşi a omului civilizat
[45] Gelozia modernității față de tradiție
[46] Modernitatea ca 'distrugere creatoare
[47] Caracterul irezistibil al principiului democratic
[48] Ce este lichiditatea?
[49] Aducerea lumii la lichiditate
[50] Incoerența programului modern
[51] Omul recent stă sub semnul lui Proteu
[52] Natura omului este să nu aibă nici una
[53] Caracterul 'temporal' al stabilității democratice (argumentul lui Hayek)

[54] Sursa răului totalitar
[55] Secretul comunismului: o teorie a salvării formulată în termeni perfect seculari
[56] Falaciozitatea argumentului care absolvă comunismul invocînd pedigriului său filozofic
[57] Problema socialiştilor
[58] Eroarea de principiu a stîngii
[59] Socialiştii şi inegalităţile acceptabile
[60] Cunoaşterea centralizabilă nu este *toată* cunoaşterea
[61] Noua idee dirijistă şi 'justiţia socială'
[62] Mai poate fi gîndit liberal statul care preia sarcina prosperităţii?
[63] Economia şi justiţia socială (argumentaţia lui Colingwood)
[64] Aberaţia principiului redistribuirii proprietăţii
[65] Tipul uman socialist
[66] Psihologia socialistă
[67] Adevărul manifest, temporalitatea şi socialismul
[68] Joseph de Maistre ca indicator al 'temporalizării' lumii
[69] Trebuie să fii în pas cu timpul, altminteri eşti declarat reacţionar!
[70] Cum se definea un Old Whig?
[71] Dreapta şi stînga din perspectiva poziţiei faţă de tradiţie
[72] Obiecţie la politologia contemporană
[73] Stînga este partidul politic al dezînvestirii lui Dumnezeu de atributele sale tradiţionale
[74] Politicul ca deschis al prezenţei umane
[75] Despre aberaţia unor taxonomii bazate pe discriminarea stînga/dreapta
[76] Politicul şi ştampila ideologică 'dreapta vs stîngâ
[77] Suprimarea politicului prin ideologii şi prin soluţia tehnocrată
[78] Deformările politicului
[79] Tradiţia libertăţii va fi înlocuită cu setea de prosperitate şi cu teama de nesiguranţă
[80] Geniul Europei şi spiritul modernităţii, între relativism, multiculturalism şi liberalism
[81] Spiritul modern şi excesul de legiferare
[82] Regulile, tradiţia şi comunităţile
[83] Ce ar trebui să fie]egea?
[84] Legea instituită qua discernămînt deja pierdut
[85] Spiritul subversiunii

[86] La sfîrşitul moralei
[87] Stilul de fast food obligatoriu al modernității recente
[88] Obiecție la liberalism: nu îşi poate reproduce tipul umanfondator
[89] Regăsirea stării de natură prin mijloacele tehnologieisoft
[90] Progresiştii şi cultul valorilor de unică folosință
[91] Figura intelectualului
[92] 'Nevoia de informație, de cît mai mult informație' - o nevroză recentă
[93] Popularitatea veritabilei culturi înalte
[94] Discernămînt, spirit fals şi erudiție recentă
[95] Virtuozitatea nu este doar perfecțiune tehnică
[96] Cunoaşterea tehnică e limitată de discernămînt
[97] Împotriva dictaturii 'experților'
[98] Nu se poate obține unitatea cunoaşterii prin diviziunea disciplinarității
[99] Slăbiciunea de azi a cărților
[100] Cultură şi tehnică - două tipuri de înțelegere a lumii
[101] Timpul şi legitimitatea pluralismului cultural
[102] Publicul educat şi lucrările de erudiție
[103] Cultură generală şi bine comun
[104] Slăbirea rațiunii absolutiste şi pierderea discernămîntului
[105] Noua barbarie recentă
[106] Un argument împotriva multiculturalismului qua ideologie
[107] Justiția de grup
[108] Idealul de societate al ideologiei multiculturale
[109] Setea de dreptate egalitară conduce azi la refacerea corporatismului
[110] Unde se poate opri deconstrucția, dacă totul este constructie?
[111] Drepturile naturale - o bătălie pierdută
[112] Relativismul şi cultul retragerii în peştera platoniciană
[113] Franz Fanon şi criteriile societății decente
[114] Ce este, cu adevărat, corectitudinea politică?
[115] Stînga şi suspiciunea față de votul majoritar
[116] Egalitatea absolută este un ideal totalitar
[117] Lipsa de temei împinge spre revoluționarea permanentă a tuturor condițiilor de viață
[118] Progresiştii: între mimarea competenței şi excluderea prin stigmat

[119] Libertatea cuvîntului, într-o lume 'progresistă'
[120] Pierderea autorității ca Verlust der Mitte
[121] Problema identității
[122] Minoritar vs. majoritar şi problema politică
[123] Minoritarii şi naționalismul
[124] Un elogiu al marginalității: minoritățile creatoare
[125] Identitate publică vs. identitate privată. Rolul corectitudinii politice în desființarea identității private
[126] Cînd nu mor de moarte violentă, civilizațiile mor de epuizarea propriului ascuns
[127] Masificarea identităților minoritare
[128] Trăim într-un timp cu totul inferior
[129] Corectitudinea politică este forma cea mai recentă de filistinism
[130] Voluntarismul politico-teologic
[131] Guvernarea, ca revoluționare permanentă a societătii
[132] Democrația este incompletă: ea nu poate furniza corpul politic
[1331 Cetate, stat, societate
[134] Democrația nu poate fi apărată pozitiv
[135] Argumentele în favoarea democrației
[136] De ce e bună democrația?
[137] Ca soluție politică la problema]ibertății, democrația este incompletă
[138] Democrația şi problema adevărului
[139] Puterea statului şi puterea masei - ambele, în democrație, sunt cuplate
[140] Puterea umană imită principiul puterii creației lui Dumnezeu: de aceea tinde să fie absolută
[141] Orice istorie este o teodicee sau nu este deloc
[142] Sursa puterii este reducerea superiorului la inferior
[143] Facultatea imaginației, divinul şi protecția civilă
[144] Colonizarea dimensiunilor existenței omeneşti
[145] Poate fi munca scopul vieții noastre?
[146] Individualismul şi imortalitatea sufletului; libertatea de conştiință şi separarea dintre puterea temporală şi cea spirituală
[147] Lipsa de modestie cognitivă a relativismului contemporan
[1481 Nu se pot apăra drepturile omului de pe poziții relativiste
[149] Liberalismul, modernitatea şi problema Căderii
[150] Mîna invizibilă şi problema raționamentului

[151] Măreția şi insuficiența anarho-capitaliştilor
[152] Liberali şi conservatori
[153] Creştinii care detestă modernitatea
[154] Argumentul împotriva degradării progresive a timpului
[155] Religia camuflată în afirmarea modernității ca ex-fundare
[156] Ce fel de religie este creştinismul?
[157] Pierderea temeiului şi posibilitatea unei teologii a SfDuh
[158] Crucea şi răscrucea timpului nostru
[159] Deşi ne ghidează permanent, logica nu ne duce nicăieri
[1601 Nominalismul şi afirmarea existenței Invizibilului
[161] Invizibilul gîndirii
[162] Existența este creația lui Dumnezeu
[163] Episodul de la Emaus
[164] Cum se intră în logica unei lumi?
CUVÎNT ÎNAPOI
Articole, cărți & ediții citate

La prețul de vînzare se adaugă 2%,
reprezentînd valoarea timbrului literar ce se virează
Uniunii Scriitorilor din România,
Cont nr. 2511.1-171.1 / ROL, B.C.R.
Filiala sector 1, Bucureşti

Redactor VLAD RUSSO
Apărut 2002 BUCUREŞTI – ROMÂNIA
Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"